OMMENTARII PERIODICI PONTIFICII INSTITUTI BIBLI

ORIENTALIA

VOLUMEN X

NOVA SERIES

1941

PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM
ROMA 2/4 PIAZZA PILOTTA 35

Jura editionis et versionis reservantur

Photomechanischer Nachdruck der
Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt
Graz / Austria
34. 63 / 10

INDEX GENERALIS VOLUMINIS X

Commentationes

PAG.

C. BROCKELMANN: Zur Syntax der Sprache von Ugarit . 223

S. EURINGER: Übersetzung der philosophischen Lehrsprüche in Dillmanns "Chrestomathia Aethiopica" . . . 361

C. H. GORDON: Aramaic Incantation Bowls . . 116, 272, 339

O. KRÜCKMANN: Sethe's Buch über die Entstehung der Schrift 254

H. LEWY: Le calendrier perse 1

— Gleanings from a New Volume of Nuzi Texts. . . 201

— The *Titennûtu* Texts from Nuzi 313

A. POHL und C. H. GORDON: Keilschriftbibliographie 2 (1. III.–1. IX. 1940) 93

— Keilschriftbibliographie 3 (1. IX. 1940–1. III. 1941). . 241

Fr. ROSENTHAL: Some Pythagorean Documents transmitted in Arabic 104, 383

J. SIMON: Notes bibliographiques sur les textes de la « Chrestomathia Aethiopica » de A. Dillmann. 285

A. UNGNAD: Der angebliche König *Tarziia* der Perserzeit . 337

E. Douglas VAN BUREN: The *ṣalmê* in Mesopotamian Art and Religion. 65

G. VON GRUNEBAUM: Al-Mubarrad's Epistle on Poetry and Prose 372

Recensiones

Alfārābī, *Risālat fī'l-'aql*, éd. M. BOUYGES (W. KUTSCH) 186

Averroès, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*. Vol. I. éd. M. BOUYGES (W. KUTSCH) 186

PAG.

E. BENDA, Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes (M. LEDRUS) 312

J. BOULNOIS, Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère (M. LEDRUS) 200

R. G. CASTELLINO, Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele (A. POHL) 396

A. DEIMEL, Šumerische Grammatik. 2. Aufl. (N. SCHNEIDER) 144

R. ENKING, Der Apis-Altar Johann Melchior Dinglingers (E. KIRSCHBAUM) 179

J. FRIEDRICH, Entzifferungsgeschichte der hethitischen Hieroglyphenschrift (H. G. GÜTERBOCK) 172

R. GHIRSHMAN, Fouilles de Sialk près de Kashan. I (R. KÖPPEL). 166

F. GRENARD, Grandeur et décadence de l'Asie. L'avènement de l'Europe (M. LEDRUS) 407

L. HILGENBERG und W. KIRFEL, Vāgbhaṭa's Aṣṭāngahṛdayasaṃhitā. Lief. 7-9 (E. VON SKRAMLIK). 183

Ph. K. HITTI, NABIH AMIN FARIS, BUṬRUS ʿABD-AL-MALIK, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library (P. KRAUS) 404

A. S. HUNT, J. G. SMYLY, C. C. EDGAR, The Tebtunis Papyri. Vol. III. Part II (M. ZERWICK) 180

Th. JACOBSEN, Cuneiform Texts in the National Museum, Copenhagen (N. SCHNEIDER) 147

— The Sumerian King List (A. POHL) 149

L. JALABERT et R. MOUTERDE, Inscriptions grecques et latines de la Syrie. Tome II. Chalcidique et Antiochène (E. LITTMANN) 195

G. LEVI DELLA VIDA, Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana (Fr. ROSENTHAL) 188

G. LOUD, The Megiddo Ivories (E. Douglas VAN BUREN) . 158

G. LOUD and Ch. B. ALTMAN, Khorsabad. II. The Citadel and the Town (A. POHL) 162

PAG.

S. A. B. MERCER, The Tell el-Amarna Tablets (A. POHL) 154

R. MOND and O. H. MYERS, Cemeteries of Armant. I: Vol. I-II (A. SCHARFF) 176

A. MOORTGAT, Vorderasiatische Rollsiegel (E. Douglas VAN BUREN). 155

S. PASSARGE, Die Urlandschaft Ägyptens und die Lokalisierung der Wiege der altägyptischen Kultur (H. STOCK) 401

A. POEBEL, Studies in Akkadian Grammar (A. POHL). . 151

E. ROBERTSON, Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library Manchester (A. VACCARI) . 184

Fr. ROSENTHAL, Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen (E. LITTMANN) , . . 397

Cl. F.-A. SCHAEFFER, Ugaritica. I (A. BEA) . . . 167

A. SCHARFF und E. SEIDL, Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches. I. Juristischer Teil (A. POHL) 174

J. J. STAMM, Die akkadische Namengebung (N. SCHNEIDER) 142

R. F. S. STARR, Nuzi. Report on the Excavations at Yorgan Tepa near Kirkuk, Iraq, 1927-1931. Vol. I. Text (A. POHL) 161

M. VON OPPENHEIM, Die Beduinen. Bd. I (Fr. ROSENTHAL) 193

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/orientalia_1941_10

Le calendrier perse

Hildegarde Lewy - Cincinnati, Ohio

I

Le calendrier achéménide et ses précurseurs

Quelques publications récentes invitent à reprendre sur de nouvelles bases la discussion du calendrier perse. Les tablettes élamites découvertes à Persépolis ont révélé la liste complète des noms élamitisés des mois paléo-perses, qui, jusqu'à présent, n'étaient connus qu'en partie par l'inscription de Bîsutûn ; en outre, les textes élamites ont permis de reconstituer définitivement l'ordre de succession de ces mois (1) Aussi ressort-il, avec quasi-certitude, des quelques fragments de textes publiés par Poebel (2) que le comput en usage dans l'empire achéménide suivait les règles du calendrier luni-solaire babylonien (3). Cela résulte tout d'abord du fait, établi par Poebel, que le mois de Ḫadukannaš, correspondant au Nisânu babylonien, était, comme celui-ci, le premier mois de l'année. De plus, les textes éla-

(1) La liste des mois perso-élamites a été reconstituée dans un important article d'A. Poebel, *AJSL*, LV, 2, 1938, pp. 130-141.

(2) *Ibid., passim.*

(3) Quelques particularités de l'inscription de Bîsutûn avaient toujours fait supposer que les Achéménides se servaient d'un calendrier parallèle à celui des Babyloniens. Les jours, dans les versions perse et élamite, étaient simplement comptés au lieu d'être désignés individuellement par des noms propres de divinités comme dans le calendrier avestique. En outre, les quantièmes des mois dans les versions perse et élamite sont, pour autant que nous en connaissons les chiffres, les mêmes que dans la version babylonienne (le 14 Viyaḫna de la version perse correspond au 14 Adâru de la version babylonienne, etc.). Cependant, comme l'a fait remarquer J. Oppert, *ZDMG*, LII, pp. 266-7, la preuve définitive de l'adoption par les Perses du calendrier babylonien faisait défaut.

mites font mention de deux mois embolismiques, appelés Qarbašiyaš-mešana (Pers. 3158) (1) et Miyakannaš-mešana (Pers. 9637) (2); comme Poebel l'a montré, les mois de Qarbašiyaš et de Miyakannaš correspondent aux mois babyloniens d'Ulûlu et d'Adâru, c'est-à-dire que les Perses plaçaient leurs embolismes dans les mêmes mois que les Babyloniens (3). Évidemment, toutes ces données engagent à conclure que le calendrier achéménide était identique avec celui des Babyloniens.

En utilisant les recherches de M. Sidersky sur les doubles dates sémitiques et égyptiennes de quelques papyri d'Assouan et d'Éléphantine (4), on peut montrer que l'adoption du système luni-solaire babylonien par les Perses ne fut pas éphémère. D'après les données de ces documents qui, on le sait, proviennent de mercenaires juifs au service des rois achéménides, Sidersky a converti en dates juliennes le 1er Nisânu de neuf années qui se placent entre 471 et 411 avant notre ère. Or, parmi ces neuf dates juliennes du jour de l'an sémitique, il y en a six qui correspondent exactement aux dates juliennes du 1er Nisânu babylonien calculées par le même savant selon les données des contrats néo-babyloniens (5). Pour autant qu'on

(1) Le fragment de la tablette Pers. 3159 publié par Poebel, *op. cit.*, pp. 133-4, paraît, au premier abord, réfuter la conclusion d'après laquelle l'année de la rédaction de la tablette avait 13 mois; car le scribe de cette tablette — datée comme l'autre (Pers. 3158) de «l'an 19» — constate qu' «à partir du mois de Ḫadukannuya jusqu'au (mois de) Mikannaš, en tout... 12 mois» se sont écoulés. A en juger par l'usage des prépositions *ištu... adi...* dans les contrats néo-babyloniens (voir, par exemple, *NRVU* nos 122 et 160), cette phrase élamite indiquerait que «l'an 19» n'avait que 12 mois. Toutefois on peut admettre qu'en comptant 12 mois du premier jusqu'au dernier mois de l'année, le scribe ne s'est pas rendu compte qu'il s'agissait d'une année bissextile.

(2) Voir l'article récent de Poebel, *AJSL*, LVI, 3, 1939, p. 302, note 2.

(3) Selon les derniers résultats des recherches de Poebel (voir l'article cité dans la note précédente), les textes élamites de Persépolis ont été rédigés sous le règne d'Artaxercès Ier, conclusion à laquelle l'auteur arrive en partant de certaines observations de Sidersky concernant l'usage du cycle embolismique de 19 ans par les Babyloniens, et en tirant argument de la forme des caractères cunéiformes des tablettes.

(4) Voir *Revue des Études Juives*, LXXXII, nos 163-164, 1926, pp. 59-78.

(5) Voir *RA*, XXX, 1933, pp. 62-70. Les dates qui coïncident sont celles du 1er Nisânu 471, 465, 446, 440, 420 et 416, tandis que celles des années 459, 457 et 411 diffèrent d'environ un mois. Au sujet de cette dernière date, voir cependant ci-dessous, p. 3, note 1.

peut en juger par le tableau des dates néo-babyloniennes nécessairement défectueux, à défaut d'une documentation suffisante sur les mois embolismiques sous le règne de Xercès et d'Artaxercès Ier ([1]), le calendrier sémitique des papyri concordait donc avec le calendrier babylonien. Loin d'être limité à la Babylonie même, l'usage de ce calendrier est, par conséquent, attesté dans plusieurs provinces de l'empire perse au VIe et Ve siècle avant notre ère.

Un renseignement d'une source de nature tout à fait différente vient confirmer la concordance qui a existé, pendant plusieurs siècles, entre les calendriers perse et babylonien. Selon le 52e chapitre du livre des « Cent sujets » ([2]), c'était le 6e jour du premier mois que les dieux déterminaient, jour par jour, le destin des hommes pendant l'année à venir ([3]). Ce jour-là, nous apprend cette source persane, il était d'usage de présenter des offrandes au génie de l'eau afin qu'il intervienne auprès du dieu suprême en faveur des hommes ([4]). Or, cet usage étrange s'explique facilement si l'on se rappelle que c'était le 6 Nisânu, au cours de la fête du nouvel an, que le dieu suprême de Babylone quittait sa demeure pour se rendre, à travers les eaux de l'Euphrate, dans la « chambre des destins », où il déterminait le

([1]) Les dates des contrats néo-babyloniens publiés jusqu'à présent ne permettent pas encore de savoir avec certitude si le cycle embolismique de 27 ans postulé par Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, II, pp. 426-430, a effectivement existé ou si, comme le croit Sidersky, *Étude sur la chronologie assyro-babylonienne*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'Institut de France*, t. XIII, 1re partie, 1923, pp. 140-141, et comme l'admet Poebel, dans son article précité (voir *supra*, p. 2, note 2), le cycle de 19 ans était déjà en usage au Ve siècle. Si l'on admet, pour cette époque, l'emploi du cycle de 19 ans, il y aurait même une septième date du 1er Nisânu coïncidant dans les deux tableaux établis par Sidersky. Car, dans ce cas, l'an 411 serait le 14e d'un cycle et aurait, comme tel, un second Adâru. Par conséquent, le mois embolismique de l'an 412 postulé par Sidersky comme par Kugler, *op. cit.*, II, p. 437, serait à supprimer, ce qui avancerait d'un mois la date babylonienne du 1er Nisânu 411 et la mettrait en accord avec celle qui est donnée par les papyri d'Éléphantine.

([2]) *Ṣad Dar;* traduction anglaise par E. W. West dans *The Sacred Books of the East*, t. XXIV, *Pahlavi Texts*, III, Oxford 1885, pp. 314-315.

([3]) Une information analogue se trouve dans le livre *al-Aṯâr al-bâqiya* d'al-Bîrûnî (p. 217). Nous citerons cette source fondamentale d'après l'édition du texte arabe faite par E. Sachau (*Chronologie Orientalischer Völker von Albîrûnî*, Leipzig 1878).

([4]) Voir West, *op. cit.;* cf. al-Bîrûnî, *op. cit.*, p. 218.

lot de l'humanité pendant l'année qui venait de commencer (1). Évidemment, cet emprunt à la religion babylonienne a été fait par le mazdéisme à une époque où le 6e jour du 1er mois perse coïncidait avec le 6 Nisânu babylonien (2).

Étant donné l'usage, dans l'empire achéménide, d'un calendrier d'origine babylonienne, la question se pose de savoir de quelle manière les Perses divisaient le temps avant leur contact avec la civilisation babylonienne. Autrement dit, il faut s'attendre à trouver dans le calendrier luni solaire des Achéménides des éléments spécifiquement iraniens et qui ne peuvent provenir que d'un ancien calendrier perse pré-achéménide. Pour les discerner, nous recourons tout d'abord à une source de beaucoup postérieure aux Achéménides ; dans le cas qui nous occupe, cette méthode est admissible puisque, comme nous l'exposerons plus loin en détail, le calendrier luni-solaire babylonien a été en usage en tant que comput religieux jusqu'à l'introduction du calendrier dont parle notre source, de sorte que la tradition n'a jamais été interrompue. Nous nous référons au 25e chapitre du Bundahišn (3), qui a trait à l'année religieuse du temps des Sassanides. Pour le moment, nous nous bornons à constater deux traits caractéristiques de ce comput. L'année dont il s'agit était stable, par le fait que le même mois correspondait toujours à la position du soleil dans la même constellation du zodiaque et, par là, à la même saison de l'année (4). Les noms des mois sont suivis du terme *vihêžakîk* pour montrer qu'ils appartiennent à un système bissextile ; cette désignation nous autorise à parler, comme le fait M. Nyberg, d'un « calendrier à mois embolismiques » ; toutefois il ne peut s'agir du calendrier babylonien, parce que l'année commune du calendrier en question se composait de 365 jours.

(1) Voir F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* Paris 1921, pp. 147-148.

(2) D'autres éléments du culte babylonien empruntés par les Perses ont été signalés par E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts,* Paris 1929, p. 57.

(3) Voir la traduction anglaise du 25e chapitre du « Petit Bundahišn » par E. W. West, *The Sacred Books of the East,* t. V, *Pahlavi Texts,* I, Oxford 1880, pp. 91-97, et la nouvelle transcription et traduction allemande du chapitre correspondant du « Grand Bundahišn » par H. S. Nyberg, *Texte zum mazdayasnischen Kalender,* dans *Uppsala Universitets Årsskrift,* 1934, 2, pp. 10-21.

(4) D'après le 25e chapitre du Bundahišn, les mois sont répartis comme suit sur les quatre saisons de l'année : Printemps : Fravartîn, Urtvahišt, Hôrdhat. — Été : Tîr, Amurdhat, Šahrêvar. — Automne : Mihr, Âpân, Âtur. — Hiver : Dadhv, Vahuman, Spandarmat.

Or le 25e chapitre du Bundahišn connaît une année divisée en deux saisons de durée inégale, été et hiver. L'été, comprenant 7 mois, commençait par le 1er jour du mois de Fravartîn, et l'hiver de 5 mois allait du 1er jour du mois d'Âpân à la « semaine de cinq jours » qui terminait le mois de Spandarmat (1). Puisque, toujours d'après la même source, les rites funéraires se réglaient sur cette division de l'année en deux saisons de 7 et 5 mois, on peut conclure qu'elle représente une forme archaïque de l'année perse dont l'usage s'est conservé parmi le clergé mazdéen. Un peu plus haut, l'auteur du Bundahišn mentionne deux autres détails intéressants : la fin du mois de Spandarmat renfermait l'équinoxe vernal, et la « semaine de cinq jours » qui terminait ce même mois, coïncidait avec une fête importante, la Hamaspathmaêdhaya. L'ancien été de 7 mois commençait donc peu après l'équinoxe vernal, et la Hamaspathmaêdhaya commémorait probablement l'arrivée de la bonne saison (2). La « semaine de cinq jours », c'est-à-dire les cinq jours épagomènes, appartenant au calendrier mazdéen postérieur, il y a lieu de se demander si l'auteur du Bundahišn nous donne la date primitive de la Hamaspathmaêdhaya en la fixant sur ces cinq jours. A en juger par une remarque d'al-Bîrûnî, la date de la fête a, en effet, subi à une certaine époque un léger changement. Il raconte (3) que les Perses se disputaient sur la question de savoir si cette fête, connue également sous le nom de Farwardagân, devait être célébrée pendant les cinq jours épagomènes ou plutôt durant les cinq derniers jours du mois précédant les épagomènes (4).

(1) Il semble que déjà Khurshedji Rustamji Cama ait attiré l'attention sur cette division de l'année. Nous regrettons de n'avoir pu nous procurer l'étude de Cama citée par E. W. West, *op. cit.*, I, p. 388, note 1, ni celle qui est mentionnée dans *Grundriss der Iranischen Philologie*, II, Strasbourg 1896-1904, p. 676.

(2) E. Herzfeld, *Allpersische Inschriften. Erster Ergänzungsband zu den Archaeologischen Mitteilungen aus Iran*, Berlin 1938, pp. 313-315, définit la Hamaspathmaêdhaya « Kontrollversammlung des Heeres ». Si cette explication est correcte, on pourrait comparer le nom de cette fête avec la dénomination du mois initial paléo-assyrien, *waraḫ ṣib'im*, dont le sens, selon J. Lewy, *Archiv Orientální*, XI, 1939, p. 39, serait « month of going to war ». *Waraḫ ṣib'im* étant le mois qui suivait immédiatement l'équinoxe vernal, l'auteur cite à ce propos l'expression biblique לעת צאת המלכים désignant le printemps.

(3) *Op. cit.*, p. 224.

(4) Un récit parallèle se trouve dans l'Astrologie d'al-Bîrûnî (*At-Tafhîm li'awâ'it ṣinâ'at at-tanǧîm*, texte et traduction anglaise par R. Ramsay Wright, London 1934), nº 305, p. 181.

Afin de ne manquer en rien aux obligations religieuses, ils s'accordaient à observer les dix jours entiers, en appelant « premier Farwardagân » les cinq jours précédant les épagomènes et « second Farwardagân » les épagomènes eux-mêmes. On sera donc porté à considérer les cinq derniers jours du mois précédant les épagomènes, c'est-à-dire, dans le cas qui nous occupe, du Spandarmat, comme date primitive de la fête (1).

L'auteur du 25e chapitre du Bundahišn mentionne aussi deux autres fêtes marquant des points fixes de l'année, à savoir la Maidhyôšam, qui tombe le 11e jour du mois de Tîr et à partir de laquelle le jour va en décroissant, et la Maidhyâirim, qui a lieu le 20e jour du mois de Dadhv et à partir de laquelle la nuit va en décroissant (2). Au sujet de cette dernière fête, on peut également se demander si l'auteur nous donne la date primitive ou bien une date adaptée, comme celle de la Hamaspathmaêdhaya, au calendrier mazdéen postérieur. En effet, nous lisons plus loin que le 9e jour du mois de Dadhv marquait le comble de l'hiver et qu'il était d'usage d'allumer ce jour-là des feux pour annoncer l'hiver. Or, en rapprochant cette coutume de l'habitude, bien connue, qu'avaient les Germains et d'autres peuples indo-européens de célébrer le solstice d'hiver en allumant des feux dans la montagne, on est ammené à considérer le 9 Dadhv comme la date primitive de la Maidhyâirim, fête du solstice d'hiver.

Les trois fêtes mentionnées jusqu'ici se retrouvent dans le récit de la création des choses terrestres transmis par le 1er chapitre du Bundahišn (3). Voici comment la tradition s'explique l'institution de

(1) A une époque postérieure, la célébration de la fête paraît s'être étendue même aux premiers jours du premier mois; cf. la Riwâyat publiée par Nyberg, *op. cit.*, pp. 44-47. Toutefois, il y a une autre preuve que la fête se célébrait primitivement au cours du 12e mois : dans le calendrier arménien qui, on le sait, dérive d'un ancien comput perse, le 12e mois de l'année est appelé d'après cette fête; voir J. Marquart, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran*, II, Leipzig 1905, p. 199. En ce qui concerne l'influence perse sur le calendrier arménien, voir aussi *infra*, p. 19, note 2, et pp. 38 et 55.

(2) Comme la Hamaspathmaêdhaya, ces deux fêtes duraient 5 jours; les dates mentionnées ici se rapportent au 1er jour de la Maidhyôšam et au 5e de la Maidhyâirim; voir aussi l'alinéa suivant.

(3) Voir la transcription et traduction de ce chapitre par Nyberg, *Journal Asiatique*, CCXIV, 1929, pp. 206 229. Un récit parallèle se trouve dans le Khorda-Avesta, ch. LI (traduction allemande par Spiegel, *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen*, III, Leipzig 1863, pp. 241-245).

ces fêtes: l'œuvre de la création prit une année entière et fut exécutée par Ahura-Mazda en 6 étapes; après chaque étape, le créateur se reposa pendant cinq jours et ordonna aux hommes d'observer ces cinq jours comme fêtes annuelles en commémoration de la création (1). Or, parmi ces six fêtes généralement connues sous le nom de Gâhânbârs, il y avait, à côté des trois que nous venons de mentionner, une fête nommée Ayâthrim qui, étant célébrée du 26 au 30 Mihr, faisait pendant à la Hamaspathmaêdhaya, car elle inaugurait les cinq mois d'hiver, tandis que celle-ci, nous l'avons dit, annonçait l'arrivée de l'été. En se basant sur l'ordre de succession des mois donné par le 25e chapitre du Bundahišn, on obtient donc la distribution suivante des Gâhânbârs dans le calendrier archaïque:

Été

1. Fravartîn (2) (Ḫadukannaš, Nisânu) (3)	
2. Urtvahišt (Turmâr, Aiaru)	[11-15 : Maidhyôzarm] (4)
3. Hôrdhat (Sâkurriṣiš, Simânu)	
4. Tîr (Karmabadaš, Du'uzu)	11-15 : Maidhyôšam
5. Amurdhat (Turnabaṣiš, Abu)	
6. Šahrêvar (Qarbašiyaš, Ulûlu)	
7. Mihr (Bagaiyâtiš, Tašrîtu)	26-30 : Ayâthrim

(1) Le 94e chapitre de la version métrique du livre des « Cent sujets » relate l'institution des Gâhânbârs d'une manière différente; voir la traduction du passage par A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, II, Leyde 1934, pp. 64-65.

(2) Au sujet du nom de ce mois, voir *infra*, p. 11, note 5.

(3) Nous ajoutons entre parenthèses les noms élamitisés des anciens mois perses et ceux des mois babyloniens correspondants, tels qu'ils ont été mis en parallèle par Poebel (voir *supra*, p. 1), afin d'établir dès maintenant la concordance entre les anciennes dénominations perses des mois et les noms avestiques. La distribution sur les quatre saisons de l'année des mois babyloniens, d'une part, et des mois avestiques, de l'autre, étant connue (voir *supra*, p. 4, note 4), la concordance entre les deux séries de noms de mois perses se fait facilement par l'intermédiaire des mois babyloniens. Cette mise en parallèle se trouve, d'ailleurs, confirmée par le fait qu'une partie des noms paléo-perses se rapportent aux saisons dans lesquelles notre concordance les place; le nom du second mois (Turmâr), par exemple, qui contient la fête de « mi-printemps » s'appelle « printemps » (voir F. Justi, *ZDMG*, LI, 1897, p. 242; J. Oppert, *op. cit.*, p. 266); le 12e mois (Miyakannaš), qui renferme l'équinoxe vernal, est caractérisé par son nom comme mois du dégel (voir Justi, *op. cit.*, p. 250; Oppert, *op. cit.*, p. 266).

(4) Au sujet de cette fête, voir *infra*, p. 8. En ce qui concerne le 6e Gâhânbâr (Paitišhahya), voir *infra*, p. 14, note 3.

Hiver

8. Âpân (Marqašanaš, Araḫsamna)
9. Âtur (Ḫaššiyâtiyaš, Kislîmu)
10. Dadhv (Ḫanâmakaš, Ṭebîtu) 9-13 : Maidhyâirim
11. Vahuman (Samimaš, Šabâṭu)
12. Spandarmat (Miyakannaš, Adâru) 26-30 : Hamaspathmaêdhaya

Ce tableau montre clairement quelle fut la plus ancienne organisation de l'année : les deux fêtes d'Ayâthrim et de Hamaspathmaêdhaya délimitaient les deux saisons fondamentales de l'année, l'été de 7 mois et l'hiver de 5 mois. Chacune de ces deux saisons principales était, à son tour, divisée en deux parties égales par un Gâhânbâr, à savoir l'été par la Maidhyôšam qui se trouve exactement au milieu des 7 mois d'été et dont le nom signifie, en effet, « mi-été » ([1]), et l'hiver par la Maidhyâirim qui marque le milieu des 5 mois d'hiver.

Dans un stade un peu plus avancé du calendrier, l'ancienne division de l'année en deux saisons principales fut remplacée par la division en trois saisons inégales ; l'ancien été de 7 mois fut subdivisé en trois mois de printemps (Fravartîn, Urtvahišt, Hôrdhat) et quatre mois d'été proprement dit (Tîr à Mihr) ([2]). Cet état des choses est révélé par un 5e Gâhânbâr, la Maidhyôzarm ou « mi-printemps », qui, célébrée du 11 au 15 Urtvahišt, marquait exactement la moitié des trois mois de printemps ([3]).

([1]) Pour cette traduction, voir A. Bezzenberger, *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1878, pp. 251-261, et R. Roth, *ZDMG*, XXXIV, p. 700. D'après Bezzenberger, les noms de fêtes composés par l'élément *maidhyô-* « mi- » seraient d'anciens noms de mois.

([2]) Selon Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, I, Leipzig 1906, p. 315, l'année védique primitive se composait aussi de deux saisons, été et hiver ; plus tard, une troisième saison, l'automne, aurait été ajoutée.

([3]) La preuve que la subdivision de l'été primitif de 7 mois est secondaire, nous est donnée non seulement par la position de la Maidhyôšam au milieu des 7 mois d'été, mais aussi par un fragment manichéen du Turkestan chinois publié par Andreas et Henning, *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wiss.*, Philos.-hist. Klasse, 1932, pp. 177-203. D'après ce texte qui, comme les éditeurs l'ont fait remarquer, doit être attribué à Mani, l'été proprement dit embrassait les 5 mois où le soleil occupe les constellations du Bélier au Lion, le printemps et l'automne ne comprenant qu'un seul mois chacun, à savoir ceux où le soleil se trouve dans les signes des Poissons et

En ce qui concerne l'orientation de l'année archaïque à trois saisons, elle était réglée sur les révolutions du soleil, puisque, comme nous l'avons dit, les fêtes appelées Gâhânbârs étaient liées aux phases solaires. D'autre part, des indices montrent qu'elle n'était pas indépendante de la marche de la lune. La position des Gâhânbârs à la fin ou au milieu des mois fait penser aux phases de la lune dans un calendrier lunaire; aussi le Yasna tient-il à combiner l'invocation des génies des Gâhânbârs avec celle de la pleine et de la nouvelle lune (1), combinaison qu'on ne peut guère attribuer au seul hasard. En outre, l'ancien calendrier persique connaissait les mansions lunaires : on en trouve l'énumération dans le 2e chapitre du Bundahišn et, plus en détail, dans le rapport d'al-Bîrûnî sur les calendriers sogde et khorazmien (2), qui, comme nous l'exposerons plus loin (3), sont le développement d'un ancien comput perse (4). L'origine iranienne archaïque de cette notion résulte du fait que, comme l'a fait remarquer Sachau (5), trois des dénominations sogdes coïncident avec trois noms sanscrits de mansions lunaires. Le rapport des Gâhânbârs avec les phases du soleil, d'une part, et avec la marche de la lune, de l'autre, nous invite donc à conclure que l'ancienne année de trois saisons inégales faisait partie d'un calendrier luni-solaire.

A côté de ce calendrier, on peut découvrir, dès la haute antiquité, un autre comput basé sur une année de deux saisons égales de 6 mois chacune. Sur ce sujet aussi, nous devons puiser nos informations dans les sources avestiques. Le 3e livre du Dênkart (6) parle d'une année caractérisée par deux fêtes principales, le Naurôz et la Mihrgân. Le sens primitif de la seconde de ces deux fêtes est mis en lumière par deux observations d'al-Bîrûnî ; à propos de sa

---

de la Vierge, respectivement. Dans ce système, la saison primitive de 7 mois paraît donc avoir été subdivisée en trois saisons secondaires de 1, 5 et 1 mois.

(1) Voir Yasna I, 24-31 ; II, 32-40 ; III, 38-45 ; IV, 29-36 ; VI, 24-32 ; VII, 30-37.

(2) Voir *op. cit.*, pp. 238-240.

(3) Voir pp. 37 sq. et *passim*.

(4) Le souvenir des mansions lunaires perses s'est conservé également dans le récit que fait al-Bîrûnî de la fête du 1er Âtûr (voir *op. cit.*, p. 225).

(5) Voir la traduction anglaise de la Chronologie d'al-Bîrûnî, London 1879, p. 426.

(6) Voir la transcription et traduction allemande des passages de ce chapitre relatifs au calendrier dans l'étude précitée de Nyberg (*supra*, p. 4, note 3). Pour la remarque qui nous occupe, voir *ibid.*, pp. 32-33.

discussion des jours fériés persiques, il raconte ceci au sujet de la Mihrgân : « On dit que Mihr est le nom du soleil qui apparut ce jour-là au monde » (1). Ailleurs (2), il nous apprend que, selon les astrologues perses, « Cancer était l'horoscope du monde ». Dans l'idée de ces astrologues, le soleil avait donc été créé avant le monde terrestre ; au moment de la naissance de ce dernier, il se trouvait dans la constellation du Cancer, et c'est évidemment à ce moment-là qu'il devint visible par la terre. Autrement dit, Mihrgân était, selon la tradition révélée par ces deux passages, la fête commémorative du jour où le soleil, se trouvant dans le signe du Cancer, éclaira pour la première fois le monde nouvellement créé (3). Cancer étant la constellation du solstice d'été, on peut conclure aussi que la Mihrgân était primitivement la fête de cette phase solaire. Cette interprétation est appuyée par les citations suivantes d'al-Bîrûnî faites d'après diverses sources : « Dieu a conclu le traité entre la lumière et l'obscurité à Naurôz et à Mihrgân » (4) ; et un peu plus loin : « Les interprètes (de la tradition) parmi les Perses... considèrent Mihrgân comme un mémento de la résurrection et de la fin du monde, parce que ce jour-là tout ce qui croît atteint le plus haut degré de perfection..... De la même manière, ils considèrent Naurôz comme mémento du commencement du monde, parce que le contraire de ces choses a lieu ce jour-là ». La saison où « tout ce qui croît atteint la perfection », c'est-à-dire la maturité, étant, en Perse, le mois de juin, on arrive de nouveau à la conclusion que Mihrgân était primitivement la fête du solstice d'été, et, par conséquent, Naurôz celle du solstice d'hiver. Le développement singulier du calendrier perse, qui va nous occuper dans les pages suivantes, a presque complètement effacé le souvenir de la signification primitive de la fête de Naurôz. Étant donné que, dans la suite, elle a parcouru presque toutes les saisons de l'année (5), on trouve dans les commentaires anciens et modernes les opinions les plus variées et les plus contradictoires au

(1) *Op. cit.*, p. 222.

(2) *Op. cit.*, p. 45.

(3) Comme nous l'exposerons en détail, la fête de Mihrgân n'appartient pas au même comput que les fêtes dites Gâhânbârs que nous venons de discuter. Par conséquent, la tradition qui lie la Mihrgân à la création du monde ne fait pas partie du même système cosmologique que celle (signalée plus haut, pp. 6-7) qui combine la création avec l'institution des Gâhânbârs.

(4) *Op. cit.*, p. 222.

(5) Voir *infra*, *passim*.

sujet de la date primitive de Naurôz. Al-Bîrûnî, par exemple, considère Naurôz comme l'ancienne fête du solstice d'été (1), évidemment parce que, sous les derniers rois sassanides, la fête en était arrivée à cette date (2).

A priori, il est impossible de déterminer laquelle des deux fêtes, Naurôz ou Mihrgân, marquait l'origine de l'année dans le calendrier archaïque. Toutefois, étant donné qu'à l'époque historique attestée par nos sources, Naurôz était célébré le 1er Fravardîn, qui, lui, était pendant des siècles le premier jour de l'année, il est probable que Naurôz était, de toute antiquité, le jour initial de l'année. En d'autres termes, dans le calendrier qui nous occupe, l'année commençait par le solstice d'hiver. Cette conclusion s'accorde avec les données du calendrier sogde, qui est caractérisé par la même division de l'année en deux saisons égales (3). Là, Naurôz est indubitablement la fête du nouvel an (4), car il est célébré le premier jour du mois de Nausard ou « Nouvel an » (5). Une seconde fête importante du calendrier sogde ne laisse non plus aucun doute sur sa fonction primitive : elle s'appelle Nim-sarda ou « mi-année » et se trouve placée au 1er jour du 7e mois. On est donc tenté de l'identifier avec la Mihrgân perse, bien que celle-ci fût célébrée, à l'époque attestée par nos sources arabes et persanes, le 16e jour du 7e mois. Cette identification paraît

(1) Voir surtout son rapport sur la réforme du calendrier perse opérée sous le calife al-Mu'taḍid, *op. cit.*, pp. 31-33. Notons que Nyberg, *op. cit.*, p. 84, prend Naurôz pour la fête de l'équinoxe vernal, tandis que Christensen, *op. cit.*, p. 143, veut l'identifier avec le solstice d'été.

(2) Voir *infra*, *passim*, et cf le passage (*op. cit*, p. 204) où al-Bîrûnî dit qu'au temps des Kesrâs (c'est-à-dire des Sassanides), Naurôz coïncidait avec le solstice d'été.

(3) Voir la discussion de ce comput par al-Bîrûnî, *op. cit.*, pp. 233-235.

(4) Ici encore la remarque d'al-Bîrûnî d'après laquelle le jour initial du mois de Nausard aurait coïncidé autrefois avec le solstice d'été se réfère au temps des derniers Sassanides; cf. *supra;* voir aussi *infra*, p. 25, note 2.

(5) Rappelons que la dénomination « Nouvel an » pour le premier mois se trouve non seulement dans le calendrier sogde, mais aussi dans les computs khorazmien (Nâusârğî) et arménien (Navasard). Étant donné que — nous le prouverons plus loin en détail (pp. 55 sqq.) — le même calendrier fut introduit simultanément en Perse, en Arménie, en Sogdiane et en Khorazmie, il faut conclure que, chez les Perses, le premier mois a changé de nom, tandis que, dans les trois autres calendriers, il a conservé une dénomination plus ancienne. Il est donc probable qu'en Perse le nom de ce mois fut changé au moment où il cessa d'être le premier mois de l'année. Voir *infra*, pp. 22 sqq.

d'autant plus justifiée qu'une remarque d'al-Masʿûdî révèle un transfert de la Mihrgân du 1er au 16e jour du 7e mois. A en juger par son rapport sur le calendrier syrien (1), il semble que les Syriens, ayant emprunté aux Perses la célébration des fêtes de Naurôz et de Mihrgân, continuaient à les observer même après leur conversion au christianisme et l'adoption d'un calendrier à l'instar du calendrier julien. Or, dans ce calendrier des Syriens christianisés, la Mihrgân se célébrait au cours du 7e mois et avant le 5e jour de ce mois (2). En outre, al-Masʿûdî donne, comme intervalle entre les fêtes syriennes de Naurôz et de Mihrgân, 169 jours, tandis que, toujours selon le même auteur, les mêmes fêtes perses étaient séparées par un intervalle de 194 jours (3). Même si le premier de ces deux chiffres doit être corrigé en 179, les renseignements d'al-Masʿûdî indiquent clairement que la Mihrgân perse a subi un changement de date après son adoption par les Syriens. On est donc en droit d'identifier l'ancienne Mihrgân avec la fête sogde de Nim-sarda ou mi-année célébrée le 1er jour du 7e mois.

De toute évidence, les deux saisons principales du calendrier archaïque qui nous occupe étaient subdivisées de telle manière que l'année se composait de 4 saisons égales ; ceci ressort en premier lieu de la remarque d'al-Bîrûnî : « les mois des habitants de la Sogdiane étaient également répartis sur les quarts de l'année » (4). La subdivision s'accuse encore plus nettement dans le nom d'une fête perse appelée Nuwâd-Rôz ou « 90 jours » (5), célébrée le 1er jour du 10e mois. Le nom de cette fête équidistante de la Mihrgân et du Naurôz impose encore une autre conclusion. Si, comme l'assure al-Bîrûnî, on appelait cette fête Nuwâd-Rôz parce qu'elle se célébrait à 90 jours de Naurôz, on avait des mois égaux de 30 jours; si, d'autre part, cette fête se trouve exactement à égale distance entre Naurôz et Mihrgân, il s'ensuit qu'un quart de l'année comptait 90 jours,

(1) Voir *Les prairies d'or* (*Murûǧ aḏ-ḏahab*), texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. III², Paris 1917, p. 401.

(2) Cette conclusion découle du fait qu'en traitant du 7e mois syrien (Tišrîn-al-awwal), al-Masʿûdî discute d'abord la Mihrgân et passe ensuite à la description d'une autre fête: « Le 5 du même mois de Tišrîn-al-awwal se célèbre la fête de l'église de la Résurrection, à Jérusalem... ».

(3) *Op. cit.*, p. 413.

(4) *Op. cit.*, p. 233.

(5) Voir al-Bîrûnî, *op. cit.*, pp. 225-226.

c'est-à-dire que l'année complète avait 360 jours (1). En effet, nous lisons ceci dans la Chronologie d'al-Bîrûnî (2) : « J'ai entendu dire que les rois pêšdâdiens des Perses — ce sont ceux qui dominaient le monde entier — avaient l'année de 360 jours, dont chaque mois avait 30 jours sans addition ni soustraction, et que, tous les 6 ans, ils inséraient un mois dans l'année qu'ils appelaient (année) bissextile » (3). Cette tradition confirme donc notre thèse au sujet de l'année archaïque de 360 jours (4). Quant au mode d'intercalation dont nous parle al-Bîrûnî, il présuppose une érudition astronomique évidemment inconnue des « rois pêšdâdiens ». On laissait probablement courir cette année de 360 jours jusqu'à ce que les observations du solstice fissent reconnaître qu'elle s'était écartée notablement des retours vrais du soleil à cette phase. Alors on rétablissait la concordance par l'intercalation d'un mois.

Les deux calendriers foncièrement hétérogènes — l'un à l'année de deux saisons principales de 7 et 5 mois et commençant par l'équinoxe vernal, l'autre à l'année de deux saisons égales et commençant par le solstice d'hiver, l'un réglé sur la marche de la lune, l'autre à l'année de 360 jours avec intercalations irrégulières — représentent

(1) De toute évidence, ce comput présuppose une quatrième fête saisonnière qui, cependant, ne peut être déterminée avec certitude. Peut-être a-t-elle survécu dans la fête connue plus tard sous le nom de Tîragân et qui, à l'époque dont parlent les sources arabes et persanes, se célébrait le 13e jour (Tîr) du mois de Tîr. S'il en est ainsi, la fête aurait été transférée, lors de l'introduction des dénominations des jours du mois (voir *infra*, p. 64, note 2), du 1er au 13e jour du mois de Tîr, afin d'être célébrée le jour portant le même nom que le mois ; ce transfert correspondrait exactement à celui qu'a subi, à la même époque, la Mihrgân (voir *supra*, p. 12, et p. 21, note 1).

(2) *Op. cit.*, p. 11.

(3) Il ne sera pas sans intérêt de citer à ce propos Hér. III, 90. Selon le père de l'histoire, le tribut imposé par Darius à certains peuples de l'Asie antérieure était de 360 unités, soit 360 talents d'argent, soit 360 chevaux blancs. Il en déduit que chaque unité correspondait à un jour de l'année ; il n'ignorait donc pas qu'il fut un temps où les rois d'Iran se servaient d'une année de 360 jours. Puisqu'il s'agit, dans son récit, de provinces qui avaient été soumises déjà par les prédécesseurs de Darius, Hérodote a peut-être confondu le calendrier archaïque en question avec celui de Darius, qui, nous l'avons dit (voir pp. 1 sqq. et *infra*, pp. 17 sqq.), employait un calendrier luni-solaire.

(4) D'après Ginzel, *op. cit.*, I, p. 312-313, l'année védique comptait également 360 jours. Vu les affinités nombreuses entre Indiens et Perses, on peut voir là un argument en faveur de notre thèse.

probablement deux sectes rivales de la religion iranienne. S'il en est ainsi, la première secte célébrait comme fêtes principales les Gâhânbârs liés aux phases de la lune (1), tandis que pour l'autre, dont le culte était plutôt solaire, les deux solstices étaient les jours fériés les plus importants. L'existence simultanée de deux sectes rivales dans le même empire et dont chacune se servait de son propre calendrier fait supposer qu'à une certaine époque une fusion entre les deux religions, et par là, entre les deux calendriers, a été tentée. Pour ce qui est du calendrier, la trace de cette fusion qui, comme nous le verrons plus loin, eut lieu avant Darius 1er, peut, de fait, être retrouvée dans nos sources.

En théorie, il y avait deux manières différentes d'opérer la fusion des deux calendriers : 1) insérer les fêtes principales de la seconde secte dans le calendrier luni-solaire de la première, et par conséquent, commencer l'année vers l'équinoxe vernal ; 2) distribuer les Gâhânbârs sur les 360 jours de l'année de la seconde secte, et, en conséquence, commencer l'année vers le solstice d'hiver. Ayant pu constater, au commencement de notre étude, l'usage d'un calendrier luni-solaire à l'instar du calendrier babylonien dans l'empire de Darius 1er et de ses successeurs immédiats, on conclura qu'à cette époque, c'est la première manière de fusionner les deux computs qui a été choisie. Nous verrons plus loin que la seconde manière est attestée à une époque postérieure aux Achéménides. Étant donné que chacune des deux sectes célébrait les deux solstices par une grande fête, il est évident que, de quelque manière qu'on fusionnât les deux calendriers primitifs, les fêtes solsticiales des deux sectes devaient nécessairement coïncider à peu de jours près (2) ; ainsi la Maidhyôšam, ancienne fête de mi-été de la secte aux Gâhânbârs, concordait avec la Mihrgân, et la Maidhyâirim, fête de mi-hiver, avec le Naurôz de la secte rivale (3). Pour montrer la fusion des deux calen-

(1) Les passages du Yasna énumérés ci-dessus, p. 9, note 1, ignorent les fêtes de Naurôz, de Mihrgân et de Nuwâd-Rôz ; ils proviennent donc, à ce qu'il semble, de la secte, que, faute d'autres indications sur son caractère, nous appellerons la « secte aux Gâhânbârs ».

(2) En théorie, elles ne coïncidaient pas exactement, puisque, nous l'avons dit, la secte aux Gâhânbârs paraît avoir célébré les siennes aux phases lunaires solsticiales.

(3) Il va sans dire que les fêtes printanières des deux sectes coïncidaient aussi à peu près dans les deux computs, et, par conséquent, également dans le calendrier fusionné. On pourrait même supposer que cette coïnci-

driers de la première manière et la quasi-coïncidence des fêtes équinoxiales et solsticiales des deux sectes, nous avons dressé le tableau suivant :

Calendrier luni-solaire aux Gâhânbârs		Calendrier à l'année de 360 jours
	Équinoxe vernal	
1. Fravartîn (1)		4. Tîr (1)
2. Urtvahišt	11-15 : Maidhyôzarm	5. Amurdhat
3. Hôrdhat		6. Šahrêvar

---

dence de trois de leurs grandes fêtes avec des fêtes de l'autre secte a amené le clergé de la secte aux Gâhânbârs à ajouter aux 5 anciens Gâhânbârs (voir le tableau ci-dessus, p. 7-8) une 6e fête marquant l'équinoxe d'automne, qui, jusqu'alors, n'était pas représenté parmi les fêtes de ce culte. Le nom du Gâhânbâr automnal, Paitišhahya, paraît, en effet, indiquer une origine différente de celles des autres Gâhânbârs, puisqu'il est, à ce qu'il semble, le seul qui ait été choisi en rapport avec l'agriculture. — Au sujet des noms contenant l'élément *maidhyô-*, voir *supra*, p. 8 et p. 8, note 1 ; sur le nom de la Hamaspathmaêdhaya, voir *supra*, p. 5, note 2 ; quant au nom de l'Ayâthrim, il signifie, selon Roth, *op. cit.*, p. 704, et Bezzenberger, *op. cit.*, pp. 256-257, « la rentrée », « le retour ». Cependant, cette dénomination ne se réfère probablement pas à « la rentrée des troupeaux », comme le supposent Bezzenberger, *op. cit.*, et Roth, *op. cit.* ; mais elle semble viser « le retour de l'année » et se rapproche, par conséquent, du terme biblique תשובת השנה (II Sam. 11, 1 ; I Reg. 20, 22 ; I Chron. 20, 1 ; II Chron. 36, 10). L'une et l'autre des deux expressions désigne la transition d'une des deux saisons fondamentales à l'autre, à savoir l'Ayâthrim le passage de l'été à l'hiver, et la תשובת השנה celui de l'hiver à l'été.

(1) Comme on le voit, nous appliquons ici comme ailleurs les mêmes dénominations avestiques aux mois des deux calendriers archaïques ; cette désignation n'est toutefois pas absolument correcte, puisque les deux calendriers primitifs employaient évidemment deux différentes séries de noms de mois. Au premier abord, on est tenté d'attribuer l'existence des deux séries de dénominations iraniennes (voir *supra*, p. 7-8) aux deux sectes rivales. Cependant, ce n'est guère admissible. Même si les noms de mois connus par l'inscription de Bîsutûn et par les tablettes élamites de Persépolis remontent à l'ancien calendrier de la secte aux Gâhânbârs, les noms avestiques ne peuvent, en aucun cas, appartenir à celui de la secte au Mihrgân (voir *infra*, p. 63, note 2). Pour cette raison et pour ne pas compliquer la discussion en y introduisant deux séries de noms de mois, nous désignerons le premier mois de chacun des deux calendriers par le nom de Fravartîn, le second par Urtvahišt, et ainsi de suite.

Solstice d'été

4. Tîr	11-15 : Maidhyôšam — (1)	1 : Mihrgân	7. Mihr
5. Amurdhat			8. Âpân
6. Šahrêvar	26-30 : Paitišhahya		9. Âtur

Équinoxe d'automne

7. Mihr	26-30 : Ayâthrim	1 : Nuwâd-Rôz	10. Dadhv
8. Âpân			11. Vahuman
9. Âtur			12. Spandarmat

Solstice d'hiver

10. Dadhv	9-13 : Maidhyâirim — (1)	1 : Naurôz	1. Fravartîn
11. Vahuman			2. Urtvahišt
12. Spandarmat	26-30 : Hamaspathmaêdhaya		3. Hôrdhat

Évidemment le tableau ne peut donner qu'une concordance approximative, puisque les commencements des mois ne coïncidaient pas dans les deux systèmes hétérogènes. Néanmoins il montre que la Mihrgân, coïncidant avec la Maidhyôšam, tombait dorénavant dans le 4e mois (Tîr, Karmabadaš, Du'uzu), tandis que Naurôz, concordant avec la Maidhyâirim, se célébrait désormais au cours du 10e mois (Dadhv, Ḫanâmakaš, Ṭebîtu) du calendrier luni-solaire fusionné (2).

Un examen attentif de l'inscription de Bîsutûn permet de voir que notre reconstruction n'est pas purement théorique. D'après les

(1) Les lignes joignent les fêtes des deux sectes qui, comme nous l'avons expliqué, coïncidaient approximativement.

(2) Il est très probable que, par analogie avec l'ancien calendrier de la secte rivale, les termes Naurôz et Mihrgân ont été appliqués au premier jour du 1er et du 7e mois du nouveau calendrier luni-solaire. Il résulterait donc un dédoublement des fêtes de Naurôz et de Mihrgân: d'une part, le Naurôz et la Mihrgân traditionnels, célébrés, comme auparavant, aux deux solstices, c'est-à-dire à peu près en même temps que la Maidhyâirim et la Maidhyôšam, et, d'autre part, un Naurôz et une Mihrgân populaire observés le 1er jour du 1er et du 7e mois respectivement, c'est-à-dire dans le calendrier luni-solaire fusionné, près des deux équinoxes. Pour ce qui est de la Mihrgân populaire, elle est attestée indirectement par la discussion que fait al-Mas'ûdî du calendrier syrien (*op. cit.*, III^2, p. 404). D'après lui, la Mihrgân syrienne se célébrait le 1er Tišrîn-al-awwal (cf. *supra*, p. 12), c'est-à-dire le 1er jour du mois correspondant au Tašrîtu babylonien, qui, comme celui-là, commençait vers l'équinoxe automnal. Or, le calendrier syrien dont les noms

paragraphes 11 à 13 de ce texte (1), le mage Gaumâta, se proclamant fils du roi Cyrus, se révolta contre le gouvernement légitime, le 14 Viyaḫna (Miyakannaš (2) ; version babylonienne : 14 Adâru) ; il s'empara du pouvoir le 9 Garmapada (Karmabadaš, 9 Du'uzu), et mourut, assassiné par Darius, le 10 Bagayâdiš (Bagaiyâtiš, 10 Tašrîtu) (3). Partant de l'observation faite par Marquart (4) que l'assassinat du mage eut lieu à la veille d'une importante fête perse, J. Lewy (5) a établi récemment que non seulement la mort de Gaumâta, mais encore les deux autres dates marquant sa carrière, coïncidèrent avec des fêtes perses : la révolte éclata au cours de la Hamaspathmaêdhaya (6), la prise du pouvoir eut lieu à la veille de la Maidhyôšam-Mihrgân, et, pour l'assassinat, Darius et ses amis choisirent le jour précédant l'Ayâthrim. Il y aurait donc, ici aussi, un intervalle

---

des mois correspondent approximativement à ceux du calendrier babylonien, a suivi, sans aucun doute, le système luni-solaire jusqu'à l'adoption du calendrier julien. On peut donc conclure, d'une part, que la célébration de la Mihrgân a été empruntée par les Syriens à une époque où le 1er Mihr coïncidait avec le 1er Tašrîtu babylonien, c'est-à-dire où le calendrier babylonien était en usage en Perse, et, d'autre part, que la fête populaire de Mihrgân fut célébrée au 1er Mihr de ce calendrier luni-solaire. Grâce à la stabilité du calendrier babylonien et du calendrier julien, qui le suivit en Syrie, la fête syrienne de Mihrgân resta à la même date à travers les siècles, jusqu'au commencement du Xe siècle de notre ère décrit par al-Mas'ûdî.

(1) Nous citons le texte d'après la transcription et traduction qu'en a faites F. H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig 1911, pp. 8 sqq.

(2) Les noms élamitisés des mois sont ajoutés entre parenthèses pour faciliter la comparaison avec le tableau donné ci-dessus, p. 7-8.

(3) Les deux dernières dates ne sont pas conservées dans la version babylonienne ; mais vu la concordance, dans les trois versions, entre les quantièmes des mois dans les autres paragraphes de l'inscription (par exemple, §§ 25, 28, 30, 35, 38) et à l'aide de la liste établie par Poebel (*supra*, pp. 1 sqq.), elles peuvent être restituées avec certitude.

(4) *Op. cit.*, II, p. 132.

(5) *Hebrew Union College Annual*, XIV, 1939, pp. 141 sq.

(6) J. Lewy a démontré que la fête du 14 Viyaḫna ou 14 Adâru, adoptée successivement par les Babyloniens et les Israélites, a survécu dans la fête de Pûrîm qui se célèbre, encore de nos jours, le 14 et 15 Adar. La perpétuation de cette date dans la tradition israélite montre, une fois de plus, que le calendrier babylonien a été en usage dans l'empire perse pendant plusieurs siècles.

de 7 mois exactement entre la Hamaspathmaêdhaya et l'Ayâthrim, lesquelles auraient été célébrées, à cette époque, du 11 au 15 Viyaḫna (Adâru, Spandarmat) et du 11 au 15 Bagayâdiš (Tašrîtu, Mihr) respectivement. D'autre part, la divergence d'une quinzaine de jours entre ces dates et celles des mêmes fêtes dans notre reconstitution du calendrier luni solaire préachéménide (voir les tableaux ci-dessus, pp. 7-8 et 15 16, première division) s'explique du fait que, comme nous l'avons montré plus haut (p. 9), la date de la Hamaspathmaêdhaya se réglait sur la phase lunaire — nouvelle ou pleine lune — la plus proche de l'équinoxe vernal. Or, d'après les recherches de Kugler (1), l'équinoxe de printemps eut lieu, au VIe et Ve siècle avant notre ère, en moyenne 14 jours avant le 1er Nisânu babylonien (2). La Hamaspathmaêdhaya devait, par conséquent, tomber au milieu du mois d'Adâru–Viyaḫna–Spandarmat ; conformément à cela, l'Ayâthrim, fixée à un intervalle de 7 mois lunaires de la Hamaspathmaêdhaya, se célébrait, en effet, au milieu du mois de Tašrîtu–Bagayâdiš–Mihr. En ce qui concerne la Maidhyôšam qui, d'après les observations de J. Lewy, eut lieu, à cette époque, à partir du 9 Garmapada (Du'uzu, Tîr), c'est-à-dire à peu près à la date traditionnelle, on pourrait admettre qu'on ne la transféra pas comme les deux autres fêtes, lors de l'introduction du calendrier babylonien, et cela pour éviter qu'elle ne tombât en dehors du mois de Garmapada.

Il y a, d'ailleurs, une autre preuve de l'identité de la fête estivale perse avec la date choisie par le mage pour son accession officielle au pouvoir. La Mihrgân qui, nous l'avons dit, coïncidait à peu près avec la Maidhyôšam (3), était, d'après al–Bîrûnî, le jour tradi-

(1) Voir KUGLER, *op. cit., Ergänzungen zum I. und II. Buch,* Münster 1913, p. 5.

(2) Voici quelques dates babyloniennes de l'équinoxe vernal (27 mars julien) au VIe siècle, calculées au moyen du tableau de KUGLER, *op. cit.*, II, pp. 435-438. En 563/2, l'équinoxe de printemps coïncida avec le 11 Adâru ; en 560/59, avec le 14 Adâru ; en 557/6, avec le 17 Adâru ; en 555/4, avec le 9 Adâru ; en 552/1, avec le 12 Adâru, etc. Comme nous l'avons dit plus haut (pp. 1 sq.), l'embolisme du calendrier achéménide coïncidait avec celui du calendrier babylonien. Ajoutons que, d'après la tradition israélite, la fête de Pûrîm (voir *supra,* p. 17, note 6) est célébrée, dans les années bissextiles, au 14 et 15 du second Adar.

(3) Cf. le tableau ci-dessus, pp. 15-16.

tionnel du couronnement de certains rois perses (1). Évidemment le renvoi du couronnement du mage de plus de trois mois après son coup d'état s'explique par son désir d'observer le cérémonial et de légitimer l'usurpation en se faisant couronner à la fête de Mihrgân (2).

Par la combinaison des deux calendriers primitifs que nous avons pu trouver au temps des Achéménides et par l'adoption du système luni-solaire babylonien, la secte aux Gâhânbârs l'avait évidemment emporté sur sa rivale. Le calendrier fusionné avait adopté non seulement l'orientation selon la marche de la lune, mais encore l'origine de l'année vers l'équinoxe vernal, particularités du calendrier de la secte aux Gâhânbârs. Toutefois, à une certaine époque, cette secte paraît avoir perdu sa supériorité au profit de sa rivale. Comme nous l'avons dit plus haut (p. 14), on est, par un heureux hasard, bien informé sur un calendrier qui atteste la fusion des deux comptes primitifs de façon que les 6 Gâhânbârs soient insérés dans l'ordre des mois de la secte rivale. Nous nous référons au calendrier khorazmien dont

(1) Voici le passage en question (*op. cit.*, p. 222) : « On dit que Mihr est le nom du soleil qui apparut ce jour-là [c'est-à-dire à Mihrgân] au monde, et (c'est pour cette raison) qu'il [le jour de Mihrgân] fut appelé d'après lui. Cela est indiqué par l'habitude des Kesrâs de se couronner ce jour-là d'une couronne portant l'image du soleil et de la roue qui tourne sur lui ». Une autre allusion à la couronne portant l'image du soleil se trouve dans un passage du *Farhang i Ǧihângîr* (cf. Herzfeld, *Am Tor von Asien*, Berlin 1920, p. 60), selon lequel Ardašîr fut le premier à porter cette couronne. On a donc, à ce qu'il semble, interprété le globe qui caractérise les couronnes de tous les rois sassanides, comme étant l'image du soleil. Pourtant, cela n'implique pas que l'usage de se couronner le jour de Mihrgân n'était propre qu'aux Sassanides. Au contraire, la fête de Mihrgân étant, sans aucun doute, célébrée en l'honneur de Mithra, dieu du soleil, cet usage a été pratiqué vraisemblablement par des rois qui tenaient à placer leur règne sous la protection spéciale de ce dieu. Voir *infra*, pp. 62-64.

(2) Notre reconstruction du comput achéménide semble être confirmée par deux données du calendrier arménien, dont quelques éléments remontent, de toute évidence, à l'époque achéménide. Le 10e mois qui, selon le calendrier achéménide, renfermait la Maidhyâirim, s'appelle, en arménien, Mareri, ce qui, d'après Marquart, *op. cit.*, II, p. 205, n'est qu'une variante de Maidhyâirim ; le 12e mois, au cours duquel on célébrait, dans la Perse achéménide, la Hamaspathmaêdhaya-Farwardagân porte, comme nous l'avons dit ci-dessus, p. 6, note 1, le nom de ce Gâhânbâr. — Au sujet de l'introduction en Arménie d'un calendrier perse postérieur, voir *infra*, pp. 55 sqq.

les détails sont connus grâce à la discussion qu'en a faite al-Bîrûnî (1). Selon le récit de cet éminent fils de la Khorazmie, la distribution des fêtes principales de ce comput se présente comme suit (2) :

Solstice d'hiver

1. Fravartîn (3) { 1 : Jour de l'an (correspondant au Naurôz) / 6 : Maidhyâirim }
2. Urtvahišt
3. Hôrdhat — 26 : Hamaspathmaêdhaya

Équinoxe vernal

4. Tîr
5. Amurdhat — 10 : Maidhyôzarm
6. Šahrêvar

Solstice d'été

7. Mihr { 10 : Maidhyôšam / 13 : Fête correspondant à la Mihrgân }
8. Âpân
9. Âtur — 26 : Paitišhahya

Équinoxe d'automne

10. Dadhv — 26 : Ayâthrim
11. Vahuman
12. Spandarmat

Comme on le voit par ce tableau, la Maidhyâirim et la fête correspondant au Naurôz, d'une part, et la Maidhyôšam et la fête correspondant à la Mihrgân, de l'autre, coïncident, ici aussi, à peu de jours près. D'autre part, Naurôz et Maidhyâirim, qui, nous l'avons dit à plusieurs reprises, marquaient dans les deux calendriers archaïques, aussi bien que dans le calendrier luni-solaire des Achéménides, la mi hiver ou le solstice hivernal, se trouvent placés au com-

(1) Voir *op. cit.*, pp. 235-238.

(2) Pour des raisons que nous exposerons plus loin (pp. 37 sqq.), il faut retrancher 5 jours des dates des Gâhânbârs données par al-Bîrûnî, afin de pouvoir les comparer avec celles qui sont tirées du Bundahišn et du Khorda-Avesta (voir *supra*, pp. 5 sqq).

(3) Presque tous les noms khorazmiens des mois et des Gâhânbârs ne sont, on le sait, que des variantes dialectales des dénominations correspondantes avestiques (cf. le tableau ci-après, p. 53) ; on est donc autorisé à se servir de ces dernières pour simplifier la comparaison de ce tableau avec celui qui a été présenté ci-dessus, pp. 15-16.

mencement du 1er mois ; il s'ensuit que, du moins au moment de l'instauration de ce calendrier, l'année commençait par le solstice d'hiver. La Maidhyôšam, ancienne fête de mi-été, et la Mihrgân, fête du solstice d'été, se trouvent, par conséquent, placées dans le 7e mois. Il s'agit donc, sans aucun doute, d'un calendrier où Naurôz et Mihrgân, fêtes des deux solstices de la « secte rivale », ont repris leurs places primitives au commencement du 1er et du 7e mois ; autrement dit, lors de l'introduction du calendrier khorazmien, on a inséré les Gâhânbârs, fêtes de la première secte, dans le calendrier de la seconde, qui, selon toute apparence, était devenue prédominante. Or un trait caractéristique montre que ce comput reflète des conditions postérieures à celles qui sont représentées par notre tableau pp. 15-16, lequel, comme nous l'avons expliqué, correspond à peu près au calendrier officiel de l'empire de Darius 1er et de ses successeurs immédiats : la fête khorazmienne correspondant à la Mihrgân (correspondance d'ailleurs soulignée par al-Bîrûnî, *op. cit.*, p. 236) s'appelle Čîrî-Rôz ou « jour de Tîr », évidemment parce que, dans la combinaison antérieure (voir le tableau p. 16), les fêtes de Mihrgân et de Maidhyôšam avaient été célébrées au cours du mois de Tîr (1).

Afin de déterminer à quelle époque et dans quelles conditions ce calendrier fut introduit, c'est-à-dire à quel moment la secte au Mihrgân supplanta celle aux Gâhânbârs, nous allons étudier les calendriers en usage dans l'empire des Sassanides, bien que ce soit, comme on le verra plus loin, en sacrifiant l'ordre chronologique. Ce procédé s'impose du fait que les calendriers sassanides sont suffisamment connus par des sources arabes et persanes, tandis que la documentation directe sur l'époque comprise entre les Achéménides et les Sassanides manque presque complètement.

(1) Primitivement, la fête khorazmienne correspondant à la Mihrgân se célébrait évidemment, comme celle-ci, le 1er et non pas le 13e jour du 7e mois. Le transfert de la fête au 13 Ûmrî (Mihr) eut lieu, vraisemblablement, lors de l'introduction des dénominations individuelles des jours (rappelons le transfert analogue de la Mihrgân perse signalé ci-dessus, p 12 ; cf. aussi p. 13, note 1), et cela parce que, ne comprenant plus l'origine du nom de cette fête (à savoir « jour de Tîr »), on croyait devoir la célébrer le jour qui portait le nom de Čîrî. En tout cas, le Čîrî-Rôz khorazmien n'appartient pas à la série des 12 fêtes créées d'après le principe qui voulait qu'on célébrât dans chaque mois le jour dont le nom coïncidait avec celui du mois même, de manière qu'on observait l'Urtvahištagân le jour d'Urtvahišt du mois d'Urtvahišt, l'Âpânagân le jour d'Âpân du mois d'Âpân, etc. Au sujet de ces 12 fêtes, voir la discussion d'al-Bîrûnî, *op. cit.*, pp. 215 sqq.

II

Les calendriers sassanides

L'année sassanide se composait de 365 jours, 6 heures et 12 à 13 1/2 minutes (1) et commençait par le 1er jour du mois au cours duquel le soleil entrait dans la constellation du Bélier (2). L'année

(1) Les auteurs du 25e chapitre du Grand Bundahišn (voir Nyberg, *op. cit.*, pp. 19-20) et du 3e livre du Dênkart (voir *ibid.*, pp. 30-31 ; cf. p. 66, note relative à la p. 28) parlent d'une année solaire de 365 jours, 6 heures et « quelques » minutes. Al-Bîrûnî est plus explicite ; mais il nous transmet quatre traditions différentes au sujet de la durée de l'année. 1° (*op. cit.*, p. 11) : l'année solaire des Perses avait 365 1/4 jours et 1/5 heure, c'est-à-dire 365 jours, 6 heures et 12 minutes. 2° (*op. cit.*, p. 119) : l'année solaire des astrologues perses dépassait les 365 jours du nombre d'heures correspondant à 93 1/4 degrés ; l'année des astrologues comprenait donc 365 jours et 373/60 heures, ou 365 jours, 6 heures et 13 minutes. 3° (*op. cit.*, p. 52) : les Perses avaient une année solaire de 365 jours et 6 81/400 heures, c'est-à-dire 365 jours, 6 heures, 12 minutes et 9 secondes. 4° (*op. cit.*, p. 233) : les Perses se servaient d'une année solaire de 365 jours, 6 heures et 1 minute. Les valeurs nos 1, 2 et 3 semblent être des approximations plus ou moins exactes d'une même observation, approximations adaptées à des buts différents. Pour les supputations de la vie journalière, la simple fraction 1/5 heure donnait une valeur suffisamment exacte ; pour des calculs astrologiques et astronomiques, par contre, l'angle d'un quart de degré fournit une valeur plus précise et cependant facile à manier. Sachant ainsi que les Perses, pour calculer avec des fractions rondes, adaptaient la valeur approximative de la durée de l'année au but respectif de leur calcul, on se demandera quelle valeur ils choisissaient pour leurs computations chronologiques. Celle de 365 jours, 6 heures et 13 minutes serait peu apte à cet effet, parce que les 13 minutes excédantes par an feraient un mois complet dans 3323 1/13 ans ; si, par contre, on admet, pour des calculs chronologiques, la valeur de 13 1/2 minutes supplémentaires par an, on obtient un mois complet dans 3200 ans (cf. *infra*, p. 58, note 8). Il est donc probable que, dans leurs computations chronologiques, les savants perses comptaient pour l'année 365 jours, 6 heures et 13 1/2 minutes (voir aussi *infra*, pp. 58 sqq.). La quatrième remarque d'al-Bîrûnî sur la durée de l'année perse (à savoir 365 jours, 6 heures et 1 minute) vise probablement l'année d'après la réforme du calife al-Muʿtadid, synchronisée avec l'année julienne (cf. *op. cit.*, pp. 31 et 33).

(2) Le 3e livre du Dênkart (voir l'extrait publié par Nyberg, *op. cit.*, pp. 34-35) donne cette définition du commencement de l'année : « La saison fondamentale est le printemps, celui où le soleil atteint la première étoile (au sujet de ce terme, voir Nyberg, *op. cit.*, pp. 62-63) du Bélier ». Le

commune avait 12 mois, chacun de 30 jours, complétés par 5 jours épagomènes. Pour tenir compte des 6 heures rondes dont l'année solaire théorique dépassait les 365 jours de l'année commune, c'est-

---

25e chapitre du Bundahišn (voir *ibid.*, pp. 19-21) s'exprime en ces termes: « Le soleil venant de la première étoile du Bélier continue son parcours jusqu'à la fin du mois; après 365 jours, 6 heures et quelques minutes, c'est-à-dire après un an, il revient à ce point (de départ) ..... ». Kûšyâr b. Labbân, astronome arabe du Xe siècle, écrit à propos de l'origine de l'année perse : « Le premier mois de l'année était celui où le soleil entrait dans le signe du Bélier » (le texte arabe du passage relatif au calendrier perse a été publié par L. Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Berlin 1826, II, pp. 624-625 ; cf. sa paraphrase allemande, *ibid.*, p. 547 ; sur l'astronome Kûšyâr b. Labbân, voir C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, Weimar 1898, pp. 222-223, et *Erster Supplementband*, Leyde 1937, pp. 397-398).

L'origine de l'année et sa durée ainsi définies, la question se pose de savoir quel phénomène céleste était considéré par les astronomes perses comme l'entrée du soleil dans le signe du Bélier. Autrement dit, la conjonction du soleil avec « la première étoile du Bélier » étant nécessairement invisible, quel événement observable prenaient-ils pour base de leurs computations astronomiques? A priori, il y a plusieurs possibilités : 1) observation de l'équinoxe vernal ; 2) observation du lever héliaque de la « première étoile du Bélier » ; 3) observation du coucher héliaque de ce même astre. Une remarque (toutefois un peu naïve) d'al-Bîrûnî aide à savoir laquelle des trois méthodes possibles fut pratiquée par les Perses ; il dit, *op. cit.*, p. 216, qu'ils avaient remplacé l'observation des équinoxes par celle des deux solstices, parce que les deux équinoxes ne pouvaient être déterminés à moins qu'on ait d'abord trouvé la latitude (عَرْضٌ) du lieu d'observation. Évidemment il résulte de ce passage qu'autrefois les Perses observaient des points fixes de l'année qui dépendaient de la latitude du lieu d'observation. Or cela vaut, on le sait, pour les levers et couchers héliaques des étoiles, et non pour les équinoxes proprement dits, qui dépendent plutôt de la longitude du lieu d'observation. La première des trois possibilités a priori est donc éliminée ; restent les levers et couchers héliaques d'α et de β Arietis. Pour ce qui est du lever héliaque d'α Arietis, il eut lieu, sous les premiers Sassanides, à peu près trois semaines après l'équinoxe ; on devait donc s'apercevoir qu'en ce moment, les jours étaient déjà notablement plus longs que les nuits. (En 230 de notre ère, par exemple, la longitude astronomique du soleil lors du lever héliaque d'α Arietis, rapportée à la latitude de Ctésiphon et à l'arcus visionis $\beta = 14°$, était de 23° 46′ ; pour la latitude d'Istakhr, capitale des premiers Sassanides, et pour l'arcus visionis $\beta = 11°$, elle était de 18° 4′. Lors du lever héliaque de β Arietis, la longitude du soleil était, à Istakhr, calculée pour l'arcus visionis $\beta = 14°$, de 19° 59′). Les levers héliaques d'α et de β Arietis peuvent donc égale-

à-dire pour maintenir l'accord entre le calendrier et les phases solaires, on avait créé un mode d'intercalation dont voici le principe: ne voulant pas, pour des raisons d'ordre religieux, insérer des jours isolés (1), on laissait courir l'année jusqu'à ce qu'après 120 ans, $6 \times 120 = 720$ heures, c'est-à-dire un mois complet, se fussent accumulées (2). L'adjonction de ce mois embolismique se faisait de cette

---

ment être éliminés comme points fixes observés Par contre, le coucher héliaque d'α Arietis se produisit, à la même époque, peu de jours après l'équinoxe (voir les dates données ci-dessous, p. 41, note 1); β Arietis, une petite étoile de 2,8 degrés, se perd beaucoup plus tôt dans les rayons du soleil couchant, et, pour cette raison, ne se prête pas aussi bien à l'observation précise qu'α Arietis (le coucher héliaque de β Arietis eut lieu, à Istakhr, en 230 de notre ère, calculé pour l'arcus visionis $\beta = 14°$, à une longitude du soleil de -4° 8′). C'était donc très probablement le coucher héliaque d'α Arietis qui servait de point fixe aux astronomes perses.

En partant de ce point fixe, on divisait l'écliptique en 12 parties égales (chacune de 30°) dénommées d'après les constellations du zodiaque (l'application de cette division conventionelle par les Perses ressort des horoscopes perses cités par al-Bîrûnî, *op. cit.*, p. 119, où il fait, par exemple, mention du « 6e degré de Cancer »). Ajoutons que, rigoureusement exécutée, l'observation du coucher héliaque d'α Arietis ne fournit pas la durée de l'année établie par les astronomes perses (voir *supra*, p. 22, note 1), durée qui se rapproche singulièrement de l'année sidérale, à laquelle s'appliquerait également la définition perse de l'origine de l'année. Cependant, l'observation de l'année sidérale étant hors de portée de l'ancienne astronomie, il faut attribuer l'excédant de l'année perse sur l'année tropique à la défectuosité des méthodes d'observation, d'autant plus qu'al-Bîrûnî donne, dans son *Astrologie*, la même définition de l'origine de l'année (voir n° 175, pp. 90-91 ; n° 249, p. 150), tout en ayant notablement rectifié les résultats de ses « prédécesseurs » concernant la durée de l'année (voir n° 270, p. 162).

(1) Voir le passage du 3e livre du Dênkart publié par Nyberg, *op. cit.*, pp. 38-39 : « L'intercalation d'un jour ne doit pas être faite avant que le mois ne soit complet » ; al-Bîrûnî, *op. cit.*, p. 44, s'exprime plus nettement. Au lieu d'ajouter, tous les 4 ans, un 366e jour, raconte-t-il, les Perses laissaient s'accumuler les quarts de jours jusqu'à ce qu'un mois fût complet, et cela à cause de leur répugnance pour l'intercalation de jours isolés ; cf. aussi n° 271, p. 163 de son *Astrologie*. Al-Mas'ûdî, *op. cit.*, III², p. 416, s'explique cette répugnance par la division de l'année perse en jours fastes et néfastes, division qui, conclut-il, aurait été mise en cause si l'on avait intercalé des jours isolés.

(2) La période formée par 120 ans de 365 jours plus 1 mois de 30 jours équivaut à 120 années juliennes de 365 1/4 jours (voir *infra*, p. 26, note 1). Pendant ces 120 ans, le jour initial de l'année recule d'un jour, tous les 4 ans, devant l'entrée du soleil dans le Bélier. Si, dans l'an x, ce phéno-

manière : comme 13e mois de l'année bissextile x + 120, on comptait le 1er mois de l'année à venir ; ainsi l'année x + 121 (c'est-à-dire celle qui suivait l'intercalation) commençait par le mois qui, jusque là, avait été le second. Par conséquent, pendant les 120 années après la première intercalation, le mois d'Urtvahišt était le 1er mois de l'année, le Fravartîn en étant le dernier, qui, par conséquent, entraînait les 5 jours épagomènes à sa suite. Lors de la seconde intercalation, l'Urtvahišt devenait le 13e mois de l'année bissextile x + 240 et restait le dernier mois de l'année pendant les 120 années du 3e cycle ; en conséquence, les épagomènes se trouvaient, entre les années x + 240 et x + 360, à la fin du mois d'Urtvahišt, le Hôrdhat étant le premier mois de l'année, et ainsi de suite (1). Sous les Sassanides, le 1er Fravartîn (Naurôz) n'était donc point la fête de l'an. Ce fait ayant été fréquemment méconnu par des auteurs anciens et modernes (2), il ne

---

mène céleste coïncide exactement avec le jour de l'an perse, il tombe, dans l'an x + 4 au 2e jour du 1er mois, dans l'an x + 8 au 3e jour du 1er mois et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il ait parcouru, au bout de 120 ans, tous les quantièmes du 1er mois et en soit arrivé au 30e jour (autrement dit, dans l'an x + 4n, l'entrée du soleil dans le Bélier tombe sur le [n + 1e] jour du 1er mois). Cette particularité de l'année sassanide explique la teneur singulièrement vague des deux premières définitions du commencement de l'année que nous venons de citer (p. 22, note 2).

(1) Notre interprétation s'appuie en premier lieu sur la relation très claire de Kûšyâr b. Labbân (voir le texte arabe publié par Ideler, *op. cit.*, II, pp. 624-625 ; cf. sa paraphrase allemande, *ibid.*, p. 547) ; Ideler a tiré de ce passage à peu près les mêmes conclusions que les nôtres. Notre explication se trouve, d'ailleurs, en parfait accord avec une information de Šah Kolğî, astronome persan du XVe siècle, qui dit ceci au sujet du mois embolismique : « Ce fut d'abord le mois de Fravartîn qui fut redoublé, et, 120 ans plus tard, ce fut l'Urtvahišt et ainsi de suite, de manière que chacun des 12 mois passait à son tour pendant une période de 1440 ans... ». (Nous citons ce passage d'après la traduction française publiée par E. Drouin, *Revue Archéologique*, 3e sér., XIII, 1889, pp. 247-248 ; on trouve le texte persan avec traduction latine dans l'ouvrage de Thomas Hyde, *Historia religionis veterum Persarum*, Oxonii 1700, pp. 203-205). Voir aussi l'*Astrologie* d'al-Bîrûnî (p. 163, no 271) : « Les Perses, influencés par la religion des Mages, qui défend l'intercalation d'un jour dans l'année, négligent les quarts de jours jusqu'à ce que, après 120 ans, un mois soit complet. Celui-ci est alors inséré dans l'année comme 13e mois, en répétant le nom d'un autre mois ».

(2) Al-Bîrûnî, par exemple, l'ignore complètement ; sachant que ses contemporains perses célébraient le 1er Fravartîn comme jour initial de l'année et que le 1er Fravartîn coïncidait, sous les derniers Sassanides, avec le

sera pas inutile d'illustrer l'embolisme de ce calendrier par le tableau suivant, qui présente l'ordre de succession des mois dans les années $x+120$, $x+240$ et $x+360$:

Année bissextile $x+120$	Année bissextile $x+240$	Année bissextile $x+360$
1. Fravartîn	1. Urtvahišt	1. Hôrdhat
2. Urtvahišt	2. Hôrdhat	2. Tîr
3. Hôrdhat	3. Tîr	3. Amurdhat
4. Tîr	4. Amurdhat	4. Šahrêvar
5. Amurdhat	5. Šahrêvar	5. Mihr
6. Šahrêvar	6. Mihr	6. Âpân
7. Mihr	7. Âpân	7. Âtur
8. Âpân	8. Âtur	8. Dadhv
9. Âtur	9. Dadhv	9. Vahuman
10. Dadhv	10. Vahuman	10. Spandarmat
11. Vahuman	11. Spandarmat	11. Fravartîn
12. Spandarmat	12. Fravartîn	12. Urtvahišt
13. Fravartîn	13. Urtvahišt	13. Hôrdhat
Épagomènes	Épagomènes	Épagomènes

Puisque 120 années sassanides étaient égales à 120 années juliennes (1), ce système se distinguait d'un calendrier aux années vagues, par exemple, celui des Égyptiens, par la numération des années, 1440 années perses équivalant à 1441 années vagues

Quant à l'intercalation des minutes dont l'année théorique perse dépassait les $365\ ^1/_4$ jours, al-Bîrûnî présente une théorie fort ingénieuse (2): après 116 ans, les quarts de jours négligés dans l'année

---

solstice d'été, il a cru par erreur que, sous les Sassanides, l'année commençait par le solstice d'été, opinion qui se retrouve à travers toute sa Chronologie; voir, par exemple, les passages cités ci-dessus, p. 11, notes 1 et 4, et p. 22, note 2; cf. *infra*, p. 40. — Quant aux auteurs modernes qui prennent invariablement le 1er Fravartîn pour la fête de l'an sassanide, citons, à titre d'exemple, Th. Nöldeke (*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabarî*, Leyde 1879, pp. 405 sqq. et 436), qui s'appuie sur A. von Gutschmid.

(1) 120 années juliennes comprennent 90 années communes et 30 années bissextiles, c'est-à-dire $365 \times 90 + 366 \times 30 = 43830$ jours. 120 années sassanides se composent de 119 années communes plus une année de 13 mois, soit $365 \times 119 + 395 = 43830$ jours.

(2) *Op. cit.*, p. 11. A notre avis, Nyberg (*op. cit.*, p. 80) fait tort à al-Bîrûnî en qualifiant ce passage de « nicht recht klar ».

commune font 29 jours ; pendant la même période, les 12 ou 13 minutes par an se sont accumulées de sorte qu'elles forment à peu près un jour complet (1) ; ces 29 jours (provenant de l'excès de six heures par an) plus un jour (résultant des minutes excédantes), c'est-à-dire un mois complet, sont ajoutés à la 116e année. Toutefois, selon le témoignage unanime de nos autres sources, l'intercalation s'opérait après 120 et non pas après 116 ans (2). Cela porte à croire qu'on se trouve ici en présence d'une conjecture d'al-Bîrûnî destinée à combler une lacune apparente de ses sources, lacune qui s'explique facilement si l'on tient compte que les minutes supplémentaires ne faisaient un mois complet qu'après 3200 ans (3), c'est à-dire qu'elles n'intervenaient qu'en théorie.

Les deux auteurs arabes cités précédemment (p. 25, note 1) ne nous apprennent pas seulement la théorie du mode d'intercalation sassanide, mais ils apportent en outre la preuve que le calendrier ainsi déterminé a été en usage en Perse, du moins pendant quelques siècles. Dans le passage précité, Kûšyâr b. Labbân nous dit aussi à quelle époque la dernière intercalation avait été opérée. Voici ce qu'il écrit à ce propos : « Et ce fut aux jours de Kesrâ ben Qobâd Anôširvân que le soleil entra dans le Bélier au mois d'Âtur (4) et que les 5 jours furent placés à la fin du mois d'Âpân ; et lorsque 120 années se furent écoulées après lui [c'est-à-dire après Kesrâ Anôširvân], ce furent les derniers jours des Perses et la fin de leur domination et la prise du pouvoir par les Arabes ; et ainsi survint l'omission de l'application de la règle (d'intercalation), et les 5 (jours) restèrent à la fin de l'Âpân ..... » (5). Nous n'avons aucune raison de nous méfier des renseignements du savant astronome arabe ; car là où nous sommes en mesure de les vérifier, ils se trouvent pleinement confir-

(1) 12 minutes supplémentaires par an feraient, dans 116 ans, 23 heures et 12 minutes ; 13 minutes feraient, dans ce même intervalle, 25 heures et 8 minutes.

(2) En un autre endroit (*op. cit.*, p. 44), al-Bîrûnî lui-même parle de l'intercalation d'un mois après 120 ans.

(3) Cf. *supra*, p. 22, note 1, et *infra*, pp. 58 sqq.

(4) Pour faciliter la discussion, nous remplaçons ici comme ailleurs les formes persanes des noms de mois dont se servent les auteurs arabes par leurs équivalents avestiques. On trouve un tableau comparatif des diverses formes des noms dans P. de Lagarde, *Purim* (= *Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wiss.*, XXXIV, 1887), pp. 32 sq.

(5) Le texte arabe a été publié par Ideler, *op. cit.*, pp. 624-525.

més (1). D'ailleurs al-Bîrûnî (*op. cit.*, p. 33) donne une information analogue: selon lui, les intercalations avaient été abandonnées par les Perses à peu près 70 ans avant Yezdegerd b. Šahryâr, c'est-à-dire vers

(1) Voici comment on peut vérifier les renseignements de Kûšyâr b. Labbân. Selon une équation bien établie (voir, par exemple, Ginzel, *op. cit.*, I, p. 298), le 1er Fravartîn perse coïncida, en 632 de notre ère, avec le 16 juin julien. En partant de cette équation et en tenant compte de la mutation du 1er Fravartîn par rapport à l'année julienne, mutation qui, à cause des années bissextiles juliennes, revient tous les 4 ans, on peut déterminer, en dates juliennes, la position du mois d'Âtur pendant le règne de Kesrâ Anôširvân. Voici ce qui résulte pour l'année de son accession au pouvoir (531 de notre ère): 632 : 1er Fravartîn = 16 juin; 532 : 1er Fravartîn = 11 juillet; 531 : 1er Fravartîn = 12 juillet; 531 : 1er Spandarmat = 12 juin; 531 : 1er Vahuman = 13 mai; 531 : 1er Dadhv = 13 avril; 531 : 1er Âtur = 14 mars. En 531, le mois d'Âtur occupa donc l'intervalle entre le 14 mars et le 12 avril julien; dans cette année, l'équinoxe vernal eut lieu, en Perse, le 19 mars vers $10^h 20$ et le soleil « entrait dans le signe du Bélier » (voir la définition de ce phénomène ci-dessus, p. 22, note 2) le 27 mars = 14 Âtur. (Voici les données: latitude de Ctésiphon $\varphi = 33° 9' 36''$; ascension droite d'α Arietis en 531 $AR = 11° 52' 17''$; déclinaison d'α Arietis en 531 $\delta = 15° 55' 27''$; obliquité de l'écliptique $\varepsilon = 23° 37' 47''$; arcus visionis $\beta = 11°$. La longitude du soleil résultant de ces données est $\lambda = 7° 56'$.)

Pour ce qui est de l'année de la mort de Kesrâ Anôširvân, on peut faire un calcul analogue et on constate qu'en 579, le mois d'Âtur allait du 2 mars au 31 mars julien; l'équinoxe se produisit, dans cette année, le 19 mars vers 1^h 25 du matin, et le soleil « entrait dans le signe du Bélier » le 27 mars = 26 Âtur. (Voici les données pour cette année: $AR = 12° 30' 3''$; $\delta = 16° 11' 5''$; $\varepsilon = 23° 37' 24''$; il en résulte $\lambda = 8° 37'$.) On voit donc que, pendant tout le règne de Kesrâ Anôširvân, le soleil entrait dans le signe du Bélier au mois d'Âtur, comme l'affirme Kûšyâr b. Labbân.

En outre, nous sommes en mesure de vérifier une autre information de notre auteur au sujet du calendrier perse. Un peu plus loin, il dit que les 5 épagomènes suivaient le mois d'Âpân jusqu'à l'an 375 de l'ère de Yezdegerd (= 1006 de notre ère). En cette année, poursuit-il, le 1er Fravartîn coïncida avec l'entrée du soleil dans le Bélier, et on profita de cette coïncidence pour transférer définitivement les épagomènes avant le mois de Fravartîn. Sachant, par al-Bîrûnî (*op. cit.*, p. 216), que l'ancienne méthode d'observation de l'entrée du soleil dans le Bélier avait été abandonnée depuis longtemps, on peut, pour l'année visée par Kûšyâr, identifier ce phénomène avec l'équinoxe vernal qui eut lieu, en 1006, le 15 mars julien. En poursuivant les dates juliennes du 1er Fravartîn jusqu'en 1006 de notre ère, on obtient les équations suivantes: 632 : 1er Fravartîn = 16 juin; 732 : 1er Fravartîn = 22 mai; 832 : 1er Fravartîn = 27 avril; 932 : 1er Fravartîn = 2 avril; 1004 : 1er Fravartîn = 15 mars; 1006 : 1er Fravartîn = 15 mars. Le 1er Fravartîn 1006 coïncida donc avec l'équinoxe vernal, comme l'affirme notre auteur.

632 — 70 = 562 de notre ère ; lui aussi place donc la dernière intercalation sous Kesrâ Anôširvân (1). Aussi en ce qui concerne l'Âpân comme mois embolismique de la dernière intercalation et qui emportait les 5 épagomènes à sa suite, le renseignement de Kûšyâr est confirmé par la remarque suivante d'al-Bîrûnî (*Astrologie*, p. 168, n° 274) : « La dernière intercalation perse eut lieu dans le mois d'Âpân, et les 5 jours supplémentaires furent insérés après l'Âpân pour indiquer que c'était ce mois-là qui avait été redoublé pour la dernière fois » (2).

L'intercalation précédant celle qui fut faite sous le règne de Kesrâ Anôširvân est attestée aussi par le même auteur ; il la place sous Yezdegerd b. Šâpûr (399-420) (3). Comme al-Bîrûnî le fait justement remarquer, l'intervalle entre ces deux intercalations dépasse les 120 années exigées par la théorie. D'ailleurs il a certainement raison en présumant (4) que des événements politiques ont parfois empêché l'application stricte de la règle d'intercalation (5).

(1) Un passage du *Farhang i Ǧihângîr* (cité par Thomas Hyde, *op. cit.*, p. 207, en traduction latine) mentionne aussi l'intercalation faite sous Kesrâ Anôširvân. Cependant, cette source voit dans l'Urtvahišt le mois qui fut redoublé à cette époque.

(2) Les sources mises à profit par Thomas Hyde considéraient aussi, à ce qu'il semble, le mois d'Âpân comme dernier et le mois d'Âtur comme premier mois de l'année sassanide. Voir, par exemple, *op. cit.*, p. 248 : « Apud vetustissimos Persas Abân fuit mensis 12us seu totius Anni ultimus » ; ou bien p. 251 : « ... in Epochâ antiquissimâ, ubi Azur (Âtur) erat Martius mensium primus, et Abân ultimus ». La position des épagomènes entre les mois d'Âpân et d'Âtur est aussi attestée par al-Masʿûdî, *op. cit.*, III², p. 413.

(3) *Op. cit.*, p. 33.

(4) *Op. cit.*, p. 45.

(5) Dans le passage en question (*op. cit.*, p. 33), al-Bîrûnî parle d'une double intercalation faite sous Yezdegerd b. Šâpûr, et qui aurait eu pour but d'anticiper celle qui devait être faite 120 ans plus tard (sous Kesrâ Anôširvân). Derrière ce récit un peu surprenant se cache une idée bien transparente. Al-Bîrûnî n'ignorait pas que les mages faisaient remonter la création du mode d'intercalation à Zoroastre et que, d'autre part, ils donnaient comme date au prophète 258 ans avant Alexandre (*op. cit.*, pp. 118-119, et le tableau chronologique, *op. cit.*, pp. 104-105). Ainsi il comptait (*op. cit.*, p. 119) 970 ans entre Zoroastre et Yezdegerd b. Šâpûr (258 ans entre Zoroastre et Alexandre, 537 ans entre Alexandre et Ardašîr et 175 ans entre Ardašîr et Yezdegerd Ier) ; en divisant 970 par 120, il arrivait au résultat que 8 intercalations tombaient dans cet intervalle. En présumant, toujours selon le clergé mazdéen, que lors de l'instauration du mode d'intercalation le 1er Fra-

Ces deux intercalations attestent que le calendrier que nous venons de discuter fut en plein usage entre 400 et 600 de notre ère. Toutefois il n'était pas le seul employé dans l'empire sassanide. Nous avons mentionné à plusieurs reprises le comput religieux dont il est question dans le 25e chapitre du Bundahišn et dont les mois, sans aucun doute, correspondaient toujours à peu près aux mêmes signes du zodiaque. Il se distingue, nous l'avons dit, du calendrier babylonien en ce que l'année se compose de « 365 jours, 6 heures et quelques minutes », et en ce qu'il connaît les 5 jours épagomènes. L'année religieuse du Bundahišn différait donc de celle que nous venons de décrire du seul fait que les mois ne parcouraient pas successivement les constellations du zodiaque. Cette différence entre les deux calendriers, qui sinon sont identiques, ne peut être attribuée qu'à la façon différente dont les deux computs traitaient le mois embolismique. Sur ce sujet aussi, al-Bîrûnî nous donne des informations précieuses (*op. cit.*, p. 45) : « Ce mois (additionnel) de l'année bissextile, ils ne le désignaient pas par un nom spécial, et ils ne répétaient pas non plus le nom d'un autre mois ». Il est évident que cette description s'applique parfaitement au calendrier religieux du Bundahišn. En ajoutant à l'année bissextile $x + 120$ un 13e mois anonyme, on commençait l'année $x + 121$ de nouveau par le mois de Fravartîn, qui, par conséquent, restait toujours le 1er mois de l'année. Aussi le calendrier était-il stable, vu que le 1er Fravartîn ne s'écartait, en théorie, jamais plus de 30 jours de l'entrée du soleil dans le Bélier. D'autre part, un calendrier avec un mois embolismique anonyme était naturellement peu apte aux besoins de la vie journalière et juridique, ce qui explique l'usage du calendrier civil à côté du religieux. D'ailleurs l'emploi simultané des deux calendriers était facilité du fait que le commencement de l'année et des mois aussi bien que la position des épagomènes concordaient toujours dans les deux computs ; seulement l'écart entre les mois homonymes des deux systèmes

---

vartîn aurait coïncidé à peu près avec l'équinoxe vernal, il conclut que le cycle devrait en être arrivé, sous Yezdegerd b. Šâpûr, au mois d'Âtur comme mois équinoxial, au lieu du mois d'Âpân, où il se trouvait en réalité à cette époque. Pour résoudre cette difficulté, il recourut à la théorie un peu naïve de la double intercalation. Nous montrerons ci-dessous, pp. 57-62, que ce calcul d'al-Bîrûnî, si concluant en apparence, méconnaît la chronologie mazdéenne sur laquelle le mode d'intercalation sassanide était fondé.

s'agrandit de 120 en 120 ans (1). Il ne sera pas inutile d'ajouter qu'à en juger par le 3e livre du Dênkart (2), les années du calendrier civil étaient désignées par le terme *ôšmurtîk*, tandis que celles du calendrier religieux étaient connues sous le nom d' « années aux heures embolismiques ».

En examinant le rapport sur le calendrier religieux qui nous est parvenu dans le 25e chapitre du Bundahišn, il saute aux yeux qu'il

(1) Après l'intercalation faite sous Kesrâ b. Qobâd, par exemple, la concordance entre les deux calendriers se présentait comme suit :

Calendrier religieux	Calendrier civil
Équinoxe vernal	
Épagomènes	Épagomènes
1. Fravartîn	1. Âtur
2. Urtvahišt	2. Dadhv
3. Hôrdhat	3. Vahuman
Solstice d'été	
4. Tîr	4. Spandarmat
5. Amurdhat	5. Fravartîn
6. Šahrêvar	6. Urtvahišt
Équinoxe d'automne	
7. Mihr	7. Hôrdhat
8. Âpân	8. Tîr
9. Âtur	9. Amurdhat
Solstice d'hiver	
10. Dadhv	10. Šahrêvar
11. Vahuman	11. Mihr
12. Spandarmat	12. Âpân

On peut voir par ce tableau (et par celui qui est présenté ci-dessus, p. 26) que notre reconstruction des deux calendriers sassanides diffère notablement de celle qui a été proposée par M. Nyberg, *op. cit.*, p. 85 et *Die Religionen des Alten Iran* (*MVAeG* XLIII, Leipzig 1938). pp. 38 sqq. L'éminent historien des religions iraniennes n'a pas tiré parti des renseignements lumineux de Kûšyâr b. Labbân, sans lesquels on ne peut parvenir à des conclusions sûres.

(2) Voir les extraits donnés par Nyberg, *op. cit.*, pp. 30-43.

ne fait mention que des jours fériés de la secte aux Gâhânbârs. Pour ce qui est des fêtes de la secte rivale (Naurôz, Mihrgân et Nuwâd-Rôz), elles n'interviennent pas dans ce chapitre (1). Par contre, l'auteur du Bundahišn parle obstinément du « jour Ahura Mazda du mois de Fravartîn », au lieu d'appliquer au 1er Fravartîn la dénomination de Naurôz. Le calendrier religieux du Bundahišn appartient donc exclusivement à la secte aux Gâhânbârs, laquelle paraît avoir eu, comme au temps des Achéménides, les prérogatives de religion officielle dans l'empire sassanide. La différence entre la secte dominante aux Gâhânbârs et celle qui était réduite à la seconde place dans l'empire sassanide ressort nettement d'un examen de la liste des fêtes perses compilée et annotée par al-Bîrûnî, *op. cit.*, pp. 215-233 (2). Bien que dressée presque 400 ans après la chute de l'empire sassanide, cette liste présente fidèlement la situation sous les derniers rois de cette dynastie, puisqu'apparemment le clergé mazdéen s'est efforcé, sous la domination arabe, de maintenir le rituel dans l'état où il était à l'âge d'or du mazdéisme, c'est-à-dire sous Kesrâ Anôširvân. Afin de mettre en lumière les renseignements de ce précieux chapitre de la Chronologie d'al-Bîrûnî, nous avons dressé le tableau ci-dessous, où l'on trouvera à gauche les dates des principales fêtes des deux sectes signalées par al-Bîrûnî, la distribution des mois étant telle qu'elle se présentait après la dernière intercalation sous Kesrâ Anôširvân (cf. le tableau ci-dessus, p. 31, note 1) (3). La seconde division présente les dates des Gâhânbârs selon le calendrier du Bundahišn (ch. 1), et la troisième les places primitives des fêtes de la secte rivale (4).

(1) Au sujet des deux sectes rivales, voir *supra*, p. 14 et *passim*.

(2) Cf. aussi la liste abrégée dans son *Astrologie*, pp. 180-184, où l'auteur traite séparément les fêtes des deux sectes.

(3) Autrement dit, nous traitons l'Âtur comme mois initial de l'année, bien qu'al-Bîrûnî commence son énumération par les fêtes célébrées au cours du mois de Fravartîn. Toutefois nous sommes en droit de le faire, parce que notre auteur désigne la Maidhyôzarm comme « premier Gâhânbâr », la Maidhyôšam comme « second Gâhânbâr », et ainsi de suite. Cette façon de numéroter les Gâhânbârs implique que, du moins pour les fidèles de la secte aux Gâhânbârs, le mois d'Âtur et non pas le Fravartîn était, comme du temps de Kesrâ Anôširvân, le premier mois de l'année. Sinon, l'auteur aurait désigné la Paitišhahya comme « premier Gâhânbâr ».

(4) Voir la seconde division de notre tableau ci-dessus, pp. 15-16.

Dates des fêtes selon al-Bîrûnî		Dates des Gâhânbârs selon le Bundahišn		Places primitives des fêtes de la secte rivale
Équinoxe vernal				
1. Âtur			1. Fravartîn	
2. Dadhv	1 : Nuwâd-Rôz 11 : Maidhyôzarm	11 : Maidhyôzarm	2. Urtvahišt	
3. Vahuman			3. Hôrdhat	
Solstice d'été				Mihrgân
4. Spandarmat	11 : Maidhyôšam	11 : Maidhyôšam	4. Tîr	
5. Fravartîn	1 : Naurôz		5. Amurdhat	
6. Urtvahišt	26 : Paitišhahya	26 : Paitišhahya	6. Šahrêvar	
Équinoxe d'automne				Nuwâd-Rôz
7. Hôrdhat	26 : Ayâthrim	26 : Ayâthrim	7. Mihr	
8. Tîr			8. Âpân	
9. Amurdhat			9. Âtur	
Solstice d'hiver				Naurôz
10. Šahrêvar	16 : Maidhyâirim	16 : Maidhyâirim	10. Dadhv	
11. Mihr	16 : Mihrgân		11. Vahuman	
12. Âpân			12. Spandarmat	
Épagomènes	Hamaspathmaêdhaya	Hamaspathmaêdhaya	Épagomènes	

Si l'on compare la première et la seconde division de ce tableau, on constate l'accord complet entre les deux colonnes en ce qui concerne les places des Gâhânbârs par rapport aux saisons. Puisque, répétons-le, la liste d'al-Bîrûnî réflète l'état du calendrier civil après la dernière intercalation, tandis que celle du Bundahišn correspond au calendrier religieux sassanide, il résulte de la concordance des deux colonnes du tableau que, tant que l'empire sassanide subsistait, les dates des Gâhânbârs se réglaient selon le calendrier religieux du Bundahišn ; autrement dit, lors de chaque intercalation, ils furent avancés d'un mois dans le calendrier civil afin d'être célébrés toujours dans les mêmes saisons de l'année (1). L'état sassanide, qui s'occupait

(1) La liste des fêtes donnée par al-Bîrûnî est, comme on voit, en parfait accord avec notre reconstitution des deux calendriers sassanides. Il n'y

de l'intercalation, s'occupait donc aussi de la fixation de ces 6 fêtes. Il n'en était pas de même des fêtes de l'autre secte. Naurôz, primitivement fête du solstice d'hiver, se trouve, après la dernière intercalation, en plein été (à comparer la première division du tableau avec la troisième), et Mihrgân, fête du solstice estival, tombe un mois et demi après le solstice d'hiver. Le rattachement de ces fêtes à leurs saisons primitives avait donc été négligé dans l'empire sassanide.

Abstraction faite des légers changements exigés par l'introduction des 5 jours épagomènes, les Gâhânbârs se célébraient donc, sous Kesrâ b. Qobâd Anôširvân, aux mêmes dates que celles que nous avons pu leur trouver plus d'un millénaire auparavant. Cette continuité, qui résistait à toutes les adversités que connut l'empire perse après la chute des Achéménides et à toutes les transformations subies par le calendrier depuis cette époque reculée, s'explique si l'on admet que c'est le calendrier luni-solaire qui avait mis le clergé de la secte aux Gâhânbârs en état de conserver l'ancienne tradition (1), à travers toutes les débacles politiques, jusqu'au moment de l'introduction du comput religieux du Bundahišn (2). A l'appui de cette assertion, notons ceci: le calendrier luni-solaire babylonien avec son cycle embolismique de 19 ans a été effectivement en usage dans une région limitrophe de l'empire perse jusqu'au commencement du IIIe siècle

---

a donc pas lieu de se résigner, comme le fait M. Nyberg (*op. cit.*, p. 83), à dire « dass er (al-Bîrûnî) die Gâhânbârs in ganz andere Monate versetzt als diejenigen, denen sie der ursprünglichen Organisation des Jahres zufolge angehörten... ».

(1) S'il en est ainsi, les Gâhânbârs ont subi, au temps de la prédominance de la secte rivale, le même sort que les fêtes de Mihrgân et de Naurôz sous les Achéménides (voir *supra*, p. 16, note 2). Autrement dit, à l'époque de la suppression, il y aurait eu deux séries de Gâhânbârs, à savoir les Gâhânbârs traditionnels dont les dates se réglaient, comme sous les Achéménides, par le calendrier luni-solaire, et les Gâhânbârs populaires célébrés aux dates qu'on leur connaît par le calendrier khorazmien (voir *supra*, p. 20). Un tel dédoublement des fêtes n'a rien d'extraordinaire; l'histoire du calendrier israélite en offre aussi un exemple. La secte des Σεβουαῖοι commençait l'année, à l'encontre des autres Israélites, par le mois de Tišrî. Par conséquent, ils transportaient la fête de Pâques, observée selon la loi Ex. 12, 2 au cours du premier mois de l'année, du Nisan dans le Tišrî, et fixaient conformément à ce transfert les autres fêtes de leur calendrier hérétique (voir Epiphanius, *Haer.*, I, 10).

(2) L'usage clandestin d'un calendrier traditionnel par les prêtres d'une religion opprimée par l'État n'a rien de surprenant. En Perse même, cette

de notre ère, ce qui résulte des documents et monuments récemment exhumés à Doura-Europos (1). De plus, l'emploi du calendrier luni-solaire est attesté, à la même époque, pour des buts religieux. Nous nous référons au fragment manichéen précité du Turkestan chinois. D'après Mani, à qui, nous l'avons dit, il faut attribuer ce texte, le soleil met 31 jours à parcourir chacune des 5 constellations estivales du zodiaque (2); puisque, pense-t-il, chacune de ces 5 constellations correspond, dans le calendrier perse, à un mois de 30 jours, il reste, dans chacun de ces 5 signes, un jour excédant, c'est-à-dire 5 jours dans les 5 signes. « Ce sont là les 5 jours », poursuit-il, « qu'on ajoute maintenant en Iran comme épagomènes » (3). En Anéran, par contre, le supplément dans les 5 constellations estivales serait de 10 jours, à savoir 2 jours dans chaque signe. Il est facile de voir que cet excédant de 10 jours dans le calendrier anéranien présuppose des mois de 29 jours, qui n'interviennent que dans un calendrier lunaire ou luni-solaire. En outre, Mani caractérise, dans le même texte, le 15e jour du mois comme celui de la pleine lune et le 29e comme le jour de la nouvelle lune (4); cela prouve que

---

situation paraît s'être produite à plusieurs reprises; cf. Thomas Hyde, *op. cit.*, p. 238 : « Dicti autem Appendices [c'est-à-dire les 5 jours épagomènes] tempore mortis Yezdegherd erant in fine Mensis Abân : et ibi ad hunc usque diem haeserunt in privato Calendario vetustissimorum Persarum eorúmque Sobolis inter Persas Mohammedanos habitantes et hodie superstites, quamvis cogantur publicè sequi Calendarium Gjelalaeum ».

(1) Au sujet du calendrier luni-solaire en usage à Doura-Europos, voir Jotham Johnson, *Dura Studies* (= *University of Pennsylvania Thesis in Greek*), Philadelphia 1932, pp. 1-15. Nous rappelons aussi la double date inscrite sur le mur d'une maison de Doura (*The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of the Fourth Season of Work*, New Haven 1933, pp. 106-107) : « Dans l'an 530 [ère séleucide], le 9e (jour) du mois d'Audnaeus, et le 5e (jour) de la lune ». A en juger par un renseignement d'al-Bîrûnî dans son *Astrologie* (n° 272, p. 165, et n° 280a, p. 172), le calendrier babylonien a subsisté jusqu'au XIe siècle de notre ère chez les Ṣâbiens de Ḥarrân (cf. aussi les remarques de D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II, St. Pétersbourg 1856, pp. 175-181).

(2) Cf. *supra*, p. 8, note 3. — Mani s'est donc rendu compte que le semestre estival dépasse de quelques jours le semestre hivernal.

(3) Au premier abord, ce passage (p. 190, V I 29-30; p. 191, V II 23-24) paraît être réfuté par les lignes p. 190 V II 3 sqq.; toutefois, comme M. Henning l'a fait justement remarquer (*op. cit.*, p. 191, note 1), ces lignes ont trait au calendrier lunaire d'Anéran.

(4) Voir Andreas et Henning, *op. cit.*, pp. 187-188.

l'usage du calendrier perse lui était moins familier que celui du comput anéranien, lequel, vu l'origine du prophète de l'ancienne Babylonie (1), est vraisemblablement le calendrier luni-solaire babylonien. Ce comput n'a donc jamais cessé d'être employé par une partie de la population de l'empire perse.

Les remarques de Mani suggèrent encore une autre conclusion. En disant qu'on ajoute « maintenant » (2) en Iran les 5 jours excédants comme épagomènes, il paraît faire allusion à un changement récent dans l'ordre du calendrier iranien. Il importe donc de préciser aussi la date de la rédaction du texte manichéen, parce qu'il semble être de nature à fournir un *terminus post quem* de l'emploi du calendrier sassanide. L'auteur du fragment donne, lui-même, une indication précieuse qui permet de déterminer la date de la rédaction du texte. En traitant, du point de vue de sa propre cosmologie, du parcours annuel du soleil, Mani note que le mois d'Âtur « était protégé » par la constellation des Gémeaux (3), d'où on peut conclure que le soleil occupait, dans l'année où le texte fut écrit, le signe des Gémeaux au mois d'Âtur (4). Il s'agit donc de déterminer à quelle époque cette coïncidence se produisit ou, ce qui revient au même, quand le mois d'Âtur précéda immédiatement le solstice d'été. Or, si l'on admet que l'usage du calendrier civil n'a souffert aucune interruption sous les Sassanides, on peut poursuivre en remontant les dates juliennes du mois d'Âtur, en partant une fois de plus de l'équation bien établie: 1er Fravartîn = 16 juin julien 632 (5). Le résultat de ce petit calcul est qu'en 244 de notre ère le mois d'Âtur concordait avec les 30 jours compris entre le 24 mai et le 22 juin julien (6).

(1) Voir G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862, pp. 121-125.

(2) נון ; voir *op. cit.*, p. 190, V I ligne 30 et p. 191 V II ligne 24.

(3) Voir *op. cit.*, p. 189.

(4) Cette conclusion est confirmée par la suite du texte ; selon la conception de Mani, les signes du Bélier, du Taureau, des Gémeaux, du Cancer et du Lion étaient les 5 constellations estivales (*op. cit.*, p. 190) ; d'autre part, l'été se composait des 5 mois de Mihr à Vahuman (*op. cit.*, p. 191) ; là encore, le signe des Gémeaux correspond donc au mois d'Âtur.

(5) Au sujet de cette équation, voir *supra*, p. 28, note 1.

(6) Voici le calcul : 632 : 1er Fravartîn = 16 juin julien ; 512 : 1er Spandarmat = 16 juin ; 392 : 1er Vahuman = 16 juin ; 272 : 1er Dadhv = 16 juin ; 272 : 1er Âtur = 17 mai ; 268 : 1er Âtur = 18 mai ; 248 : 1er Âtur = 23 mai ; 244 : 1er Âtur - 30 Âtur = 24 mai - 22 juin.

Le solstice d'été ayant eu lieu, en 244, le 22 juin julien (1), le fragment paraît donc avoir été rédigé vers 244 (2). Cette date est si bien en accord avec la tradition selon laquelle Mani fit sa première apparition publique en Perse à l'occasion du couronnement de Šâpûr b. Ardašîr (21 mars 242 (3)) que notre supposition de l'emploi ininterrompu du calendrier civil au temps des Sassanides se justifie pleinement. L'an 244 de notre ère est donc un *terminus post quem* de l'usage du calendier civil sassanide.

Un second *terminus post quem* nous est fourni par cette source si précieuse qu'est la Chronologie d'al-Bîrûnî. Dans sa discussion des jours fériés perses, l'éminent historien mentionne deux fêtes de Naurôz, le Petit et le Grand, célébrées à 5 jours d'intervalle, à savoir le 1er et le 6 Fravartîn (4). Il ajoute que le roi Hormuz b. Šâpûr, surnommé le Héro, éleva au rang de jours fériés les 4 jours compris entre les deux Naurôz, de sorte que la fête occupa dorénavant les dix jours du 1er au 10 Fravartîn. Quelle pourrait être la cause de ce dédoublement de la fête de Naurôz? Al-Bîrûnî lui-même donne, du moins indirectement, la réponse à cette question. En traitant des calendriers sogde et khorazmien, il fait remarquer que ces

(1) Les équinoxes et les solstices sont calculés, ici comme ailleurs, au moyen des « Tables abrégées pour le calcul des équinoxes et des solstices » dressées par C. L. Largeteau, *Mémoires de l'Académie des Sciences de l'Institut de France*, t. XXII, 1850, pp. 477-489. Les limites de précision obtenues au moyen de ces tables suffisent pour des calculs chronologiques.

(2) Le résultat différent obtenu par W. Henning (*Ein manichäisches Henochbuch*, dans *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. der Wiss.*, Philos.-hist. Kl., 1934, p. 33) est basé sur l'hypothèse erronée d'après laquelle l'année sassanide commençait vers l'équinoxe d'automne, hypothèse réfutée par le témoignage unanime de nos sources (voir *supra*, p. 22, note 2). Aussi le résultat de M. Henning n'est-il guère compatible avec l'information du Fihrist (voir Flügel, *Mani*, pp. 50 et 84), à savoir que ce fut à l'âge de 24 ans que Mani reçut sa seconde révélation, qui le détermina à commencer sa mission de fondateur de religion. Étant né (selon al-Bîrûnî, *op. cit.*, p. 118) en 527 *anno astronomorum Babyloniae* (= 216/7 de notre ère), Mani s'est donc présenté en public comme prophète d'une nouvelle doctrine à partir de 240/1. Par conséquent, la date proposée par Henning (236 de notre ère) mène à la conclusion peu probable que Mani a rédigé le texte en question 4 ans avant d'avoir définitivement reconnu sa vocation.

(3) Au sujet de cette date, voir l'Excursus, *infra*, p. 48.

(4) *Op. cit.*, pp. 215-218. La même distinction entre les deux fêtes de Naurôz se trouve dans son *Astrologie*, p. 180, n° 302; cf. aussi Thomas Hyde, *op. cit.*, pp. 237-238.

deux computs se distinguaient de celui des Perses en ce que le jour initial des années sogde et khorazmienne coïncidait avec le 6 Fravartîn perse (1); autrement dit, le Naurôz sogde et khorazmien concordait avec le Grand Naurôz perse. En outre les Sogdes et les Khorazmiens plaçaient les épagomènes à la fin du mois correspondant au Spandarmat, tandis que les Perses, nous l'avons vu, les inséraient, à l'époque visée par notre auteur, entre les mois d'Âpân et d'Âtur. Comme l'a constaté von Gutschmid (2), la même différence de 5 jours s'accuse, dès 430/1 de notre ère, entre l'origine des années arménienne et perse, celle-là commençant également au 6 Fravartîn perse. On conclura donc qu'à une certaine époque une réforme a avancé de 5 jours le commencement de l'année perse, réforme qui ne fut pas acceptée par les Sogdes, les Khorazmiens et les Arméniens. D'après ce que nous venons de dire sur les deux Naurôz perses, cette réforme fut antérieure à Hormuz b. Šâpûr (272-273), car, sous son règne, les deux Naurôz sont déjà attestés.

Or une réforme du calendrier fait l'objet d'un passage du 3e livre du Dênkart (3). Il fut un temps, nous apprend cette source, où « les heures supplémentaires de l'année » (c'est-à-dire les 6 heures rondes dont l'année astronomique perse dépassait les 365 jours) s'étaient tellement accumulées que les fêtes religieuses étaient tombées en dehors des saisons en l'honneur desquelles on les célébrait. Pour remédier à ce grave inconvénient, le chef du gouvernement et ses collaborateurs ordonnèrent de rétablir l'ordre dans le calendrier et de ramener les fêtes traditionnelles aux saisons conformes à leur caractère (4). De cette relation, on peut rapprocher le récit que fait al-Bîrûnî de la « fête d'intercalation » (5); un comité de savants de tout genre, raconte-t-il, comprenant des mathématiciens, des historiens et des

(1) Voir *op. cit.*, pp. 45-46, 233-234 et 235.

(2) *Über das Iranische Jahr,* dans *Berichte der Sächs. Gesell. der Wiss.*, Phil.-hist. Kl., 1862, p. 552.

(3) Voir Nyberg, *op. cit.*, pp. 36-39.

(4) Il est fort peu probable que ce passage vise une des réformes du calendrier perse postérieures à la chute de l'empire sassanide ; car l'alinéa en question est suivi immédiatement de la défense d'intercaler des jours isolés, défense qui ne s'applique point à ces réformes-là, puisque (selon al-Bîrûnî, *op. cit.*, pp. 31-33) al-Muʿtaḍid introduisit le mode d'intercalation syrien, qui, de son côté, suivait les règles du calendrier julien (voir Ginzel, *op. cit.*, I, p. 264).

(5) *Op. cit.*, p. 44.

connaisseurs de la tradition, décidait, sous la présidence du roi lui-même, des mesures à prendre à l'égard du calendrier (1). Il semble donc que l'année de 365 jours a été introduite en Perse sans qu'on se souciât d'abord de son écart de l'année solaire, et que seulement après quelques siècles d'usage, quand le désordre devint manifeste, le dit comité se réunit afin d'élaborer un mode d'intercalation qui empêcherait à tout jamais le retour d'une telle situation.

Vu ces allusions de nos sources à une réforme du calendrier aboutissant à la création d'un mode d'intercalation, on se demandera si cette réforme était la même que celle qui avançait de 5 jours le commencement de l'année perse et qui, comme nous l'avons vu, ne fut pas acceptée par les Sogdes, les Khorazmiens et les Arméniens (2). A ce sujet aussi, al-Bîrûnî, *op. cit.*, p. 234, nous fournit des informations des plus précieuses: « Quand Zoroastre fit son apparition et introduisit la religion des Mages, quand les rois transférèrent leur résidence de Balkh au Pars et à Babylone, et s'occupèrent des affaires de leur religion, ils ont ordonné l'exécution de nouvelles observations; et ils ont trouvé que le solstice d'été précédait de 5 jours le commencement de l'année qui était la troisième après l'intercalation. C'est pourquoi ils abandonnèrent leur ancienne computation et mirent en pratique ce qui résultait de leurs (nouvelles) observations. Par contre, les gens de la Transoxanie gardèrent l'ancien ordre sans se soucier de l'année que ceux-là [c'est-à-dire les Perses] employaient (dorénavant). Ainsi s'établit la différence entre les commencements de leurs années [c'est-à-dire entre les années sogde et perse]. D'autres pensent que les années perse et sogde eurent le même commencement jusqu'à l'apparition de Zoroastre; mais quand, après lui, les Perses transférèrent les 5 jours (épagomènes) à la fin du mois embolismique, comme nous l'avons déjà mentionné, les Sogdes les laissèrent à leurs anciennes places et ne les transférèrent pas. Et ils restèrent à la fin de leur année, tandis que pour ceux-là [les Perses]

(1) Au sujet d'un tel concile, on pourrait citer aussi l'introduction des diverses versions persanes de l'Ardâgh Vîrâz Nâmagh (voir, par exemple, celle qui a été publiée en traduction anglaise par M. Haug et E. W. West, *The Book of Arda Viraf*, Bombay et Londres 1872, pp. xv-xix), et surtout le récit reproduit par Thomas Hyde, *op. cit.*, p. 277, récit qui, à en croire le savant anglais, remonte à des prêtres parsis des Indes: « Rex Ardeshîr de aliquot rebus magni momenti in Religione consulturus, omnes sui regni Praesules ad generale Concilium convocavit, numero 80000 . . . ».

(2) Voir *supra*, p. 38.

ils restèrent, après l'abandon de l'intercalation, à la fin du mois d'Âpân. Dieu est omniscient ! ».

Interprété avec les réserves nécessaires, ce récit révèle toute l'histoire de la réforme du calendrier. La triple date introduisant le passage montre qu'al-Bîrûnî a travaillé sur une source perse annotée, source qui, en attribuant l'acte important à Zoroastre, omettait sciemment — comme, d'ailleurs, le passage précité du 3e livre du Dênkart — le nom du roi réformateur. Qui que ce soit, il s'agit d'un souverain qui « s'occupait des affaires de la religion ». Quant au passage mentionnant l'origine de l'année vers le solstice d'été, on y constate une fois de plus l'opinion erronée d'al-Bîrûnî, à savoir que cette phase solaire marquait le commencement de l'année sassanide, opinion qui, nous l'avons expliqué (1), est fondée sur la coïncidence approximative, sous les derniers Sassanides, du premier Fravartîn avec le solstice d'été. On est donc en droit de remplacer, dans le récit d'al-Bîrûnî, les mots « solstice d'été » par « entrée du soleil dans le Bélier ». Il s'agit, par conséquent, d'établir quand « l'entrée du soleil dans le Bélier », c'est à-dire le phénomène que les astronomes perses avaient choisi pour commencement théorique de l'année (2), précéda de 5 jours l'origine pratique de l'année. Ayant prouvé l'usage ininterrompu du calendrier à partir de 244 de notre ère (3), on doit nécessairement rechercher la date en question avant 244. Or notre calcul antérieur (4) ayant établi que, jusqu'en 244 de notre ère, le mois d'Âtur correspondait à la position du soleil dans le signe des Gémeaux, il va sans dire qu'à la même époque le soleil occupait la constellation du Bélier au mois de Mihr ; autrement dit, dans la première moitié du IIIe siècle, le mois de Mihr était, selon la définition perse, le premier mois de l'année. Par conséquent, on obtient les dates juliennes du jour initial de l'année perse au commencement du IIIe siècle si l'on poursuit en remontant les dates du 1er Mihr, en partant des concordances établies par notre premier calcul (4). Cette opération donne comme résultat qu'en 228 de notre ère le 1er Mihr coïncida avec le 29 mars julien (5) ; dans cette année, l'équinoxe vernal eut lieu,

(1) Voir *supra*, p. 25, note 2, et cf. p. 11 et p. 11 note 1.

(2) Voir *supra*, p. 22, note 2.

(3) Voir *supra*, pp. 36-37.

(4) Voir *supra*, p. 36, note 6.

(5) Voici le calcul : 244 : 1er Âtur = 24 mai julien ; 244 : 1er Âpân = 24 avril ; 244 : 1er Mihr = 25 mars ; 240 : 1er Mihr = 26 mars ; 236 : 1er Mihr = 27 mars ; 232 : 1er Mihr = 28 mars ; 228 : 1er Mihr = 29 mars.

en Perse, le 21 mars julien vers 0^h 40, et le coucher héliaque d' α Arietis, qui, nous l'avons dit, était considéré par les astronomes perses comme l'entrée du soleil dans le Bélier, arriva 3 jours après l'équinoxe, c'est-à-dire le 24 mars julien (1). En 228, l'entrée du soleil dans le Bélier (24 mars) précéda donc, de fait, de 5 jours le commencement de l'année perse (1er Mihr = 29 mars). Or l'année 228 fut la troisième du règne d'Ardašîr b. Pâpak, fondateur de l'empire sassanide (2); le premier Sassanide serait, par conséquent, le réformateur du calendrier visé par le passage de la *Chronologie* d' al-Bîrûnî. Pourtant il ne faut pas perdre de vue que, selon la théorie de l'année sassanide, la situation que nous venons de constater pour l'année 228, se reproduisait tous les 120 ans (3); autrement dit, les années (228-120n) répondent également aux conditions posées par notre énoncé. Mais on a le droit d'écarter toute autre solution, puisqu'Ardašîr fut, effectivement, connu comme réformateur du calendrier; cela résulte d'un poème d' al-Buḥturî, dont al-Bîrûnî, à propos de sa relation d'une réforme ultérieure du calendrier perse (4), cite le vers suivant: « Voici que le jour de Naurôz est retourné à la date établie par Ardašîr ». C'est donc en 228, sous le règne d'Ardašîr b. Pâpak, que la réforme du calendrier perse a été effectuée (5).

En quoi consiste plus exactement cette réforme? Afin de combler la lacune de 5 jours entre la date observée et la date effective de l'origine de l'année, on avança, d'après la tradition rapportée par al-Bîrûnî, de 5 jours le jour initial de l'année. Comme on ne pouvait jamais intercaler des jours isolés, il n'y avait pas d'autre moyen

(1) Ici comme dans notre calcul précédent (p. 22, note 2), nous avons déterminé le coucher héliaque d'α Arietis à l'aide des formules d' Ideler, *op. cit.*, II, p. 582-586. Nous avons vérifié nos résultats au moyen des tableaux de W. F. Wislicenus, *Publicationen der Astronomischen Gesellschaft*, XX, Leipzig 1892. Il résulte qu'au moment du coucher héliaque d'α Arietis en 228 la longitude du soleil était, à Istakhr, de 3° 9′. Voici les données: φ (latitude d'Istakhr) = 30°; AR = 7° 55′ 58″; δ = 14° 15′ 45″; ε = 23° 40′ 7″; β = 11° (au sujet de cette valeur, voir Ginzel, *op. cit.*, I, p. 26). Le même calcul pour la latitude de Ctésiphon (φ = 33° 9′ 36″) donne la longitude du soleil λ = 3° 37′, et pour la latitude de Firuzabad (l'ancienne Ardašîr-Khurra, φ = 28° 51′ 7″) λ = 2° 58′.

(2) Voir l'Excursus ci-après, pp. 45 sqq.

(3) Voir *supra*, p. 24, note 2.

(4) *Op. cit*, p. 32.

(5) Il se peut donc que les passages cités ci-dessus, p. 39, note 1, réflètent le souvenir d'un acte historique.

d'opérer ce transfert d'origine que de transporter les 5 jours épagomènes qui, jusque là, s'étaient trouvés à la suite du mois de Spandarmat, avant le mois de Mihr. Si, en 228 de notre ère, on portait les épagomènes sur les 5 jours du 24 au 28 mars julien, on obtenait l'accord désiré entre les commencements théorique et pratique de l'année, pourvu qu'on comptât désormais l'année à partir du premier jour épagomène, pris comme jour initial (1). L'effet du transfert des épagomènes se voit dans le tableau suivant:

Calendrier réformé		Calendrier non réformé		Dates juliennes
jour de l'an:	1er jour épagomène	26	Šahrêvar	24 mars 228
	1er Mihr	1er	Mihr	29 mars 228
	1er Âpân	1er	Âpân	28 avril 228
	1er Âtur	1er	Âtur	28 mai 228
	1er Dadhv	1er	Dadhv	27 juin 228
	1er Vahuman	1er	Vahuman	27 juil. 228
	1er Spandarmat	1er	Spandarmat	26 août 228
	1er Fravartin	1er	jour épagomène	25 sept. 228
	6 Fravartîn	1er	Fravartîn	30 sept. 228
	1er Urtvahišt	26	Fravartîn	25 oct. 228
	1er Hôrdhat	26	Urtvahišt	24 nov. 228
	1er Tîr	26	Hôrdhat	24 déc. 228
	1er Amurdhat	26	Tîr	23 janv. 229
	1er Šahrêvar	26	Amurdhat	22 févr. 229
jour de l'an:	1er jour épagomène	26	Šahrêvar	24 mars 229
	1er Mihr	1er	Mihr	29 mars 229

Comme on le voit, le transfert des épagomènes explique parfaitement l'existence des deux fêtes de Naurôz (2): à partir de 228, le 1er Fravartîn du nouveau calendrier (1re division du tableau) devance de 5 jours le Naurôz de l'ancien calendrier (seconde colonne); le 1er Fravartîn du calendrier réformé représente donc le Petit Naurôz, tandis que le même quantième du calendrier d'avant la réforme (et qui correspond au Naurôz sogde, khorazmien et arménien) est le

(1) Dans un passage du *Farhang i Surûri*, on lit (dans la traduction de Thomas Hyde, *op. cit.*, p. 238): « quod فروردجان Phervardagjân (seu 5 dies Appendices) sint نوروز مغان Naurûz Magorum ». En appelant les 5 jours épagomènes « Naurôz des Mages », l'auteur persan considérait donc le premier jour épagomène comme jour initial de l'année sassanide. Ce passage, dont évidemment Thomas Hyde ne pouvait saisir la portée, confirme notre conclusion selon laquelle, après la réforme de l'année 228, les épagomènes marquaient le commencement et non pas la fin de l'année.

(2) Au sujet des deux Naurôz, voir *supra*, pp. 37-38.

Grand Naurôz dont nous parle al-Bîrûnî dans les passages cités ci-dessus, pp. 37-38. De même que le jour de Naurôz, tous les quantièmes des mois de Fravartîn à Šahrêvar du calendrier réformé devancent de 5 jours les mêmes quantièmes de l'ancien calendrier, tandis que, pour les mois de Mihr à Spandarmat, les quantièmes du nouveau calendrier coïncident avec ceux de l'ancien. Dès l'intercalation faite sous Yezdegerd b. Šâpûr (399-420), la première qui eut lieu après la réforme et qui portait les épagomènes avant le mois d'Âpân (1), l'écart de 5 jours s'étendait aux quantièmes du mois de Mihr. Ainsi s'explique l'existence, signalée par al-Bîrûnî (2), de deux fêtes de Mihrgân correspondant aux deux Naurôz: la Petite Mihrgân, c'est-à-dire celle du calendrier réformé, se célébrait le 16 Mihr, tandis que la Grande, représentant le même quantième de l'ancien calendrier, fut observée, du temps d'al-Bîrûnî, le 21 Mihr (3).

(1) Voir *supra*, p. 29.

(2) *Op. cit.*, pp. 222-223 et *Astrologie*, p. 181, n° 304.

(3) Le tableau suivant montre l'effet de l'intercalation faite sous Yezdegerd b. Šâpûr, par laquelle s'établit l'écart de 5 jours entre les quantièmes du mois de Mihr dans les calendriers sassanide et présassanide. Ignorant l'année exacte de cette intercalation, nous avons choisi 408 de notre ère, neuvième du dit roi.

Calendrier réformé par Ardašîr		Calendrier présassanide		Dates juliennes	
jour de l'an:	1er jour épagomène	26	Mihr	9 mars	408
	1er Âpân	1er	Âpân	14 mars	408
	1er Âtur	1er	Âtur	13 avril	408
	1er Dadhv	1er	Dadhv	13 mai	408
	1er Vahuman	1er	Vahuman	12 juin	408
	1er Spandarmat	1er	Spandarmat	12 juil.	408
	1er Fravartîn	1er	jour épagomène	11 août	408
	6 Fravartîn	1er	Fravartîn	16 août	408
	1er Urtvahišt	26	Fravartîn	10 sept.	408
	1er Hôrdhat	26	Urtvahišt	10 oct.	408
	1er Tîr	26	Hôrdhat	9 nov.	408
	1er Amurdhat	26	Tîr	9 déc.	408
	1er Šahrêvar	26	Amurdhat	8 janv.	409
	1er Mihr	26	Šahrêvar	7 févr.	409
	16 Mihr	11	Mihr	22 févr.	409
	21 Mihr	16	Mihr	27 févr.	409
jour de l'an:	1er jour épagomène	26	Mihr	9 mars	409
	1er Âpân	1er	Âpân	14 mars	409

Ajoutons que la source mise à profit par al-Bîrûnî se rendait parfaitement compte du fait que, sous Hormuz b. Šâpûr (272-273), il n'existait

Vu le recul d'un jour que l'année perse subit, de quatre en quatre ans, par rapport aux phénomènes célestes, l'accord entre l'origine de l'année et l'entrée du soleil dans le Bélier établi en 228, par le transfert des épagomènes avant le mois de Mihr, était nécessairement éphémère. Il y a donc lieu de se demander s'il n'y avait pas de raison particulière d'établir cet accord au commencement du règne d'Ardašîr. La considération suivante va montrer qu'une telle raison existait de fait. Ayant identifié le premier Sassanide avec le roi qui opéra le transfert des épagomènes avant le mois de Mihr, on peut conclure qu'il fut également le créateur du mode sassanide d'intercalation. La mobilité des épagomènes constituant la principale originalité du calendrier civil, il est évident qu'Ardašîr fut l'instaurateur de ce comput et, par là, aussi le créateur du calendrier religieux fondé sur les mêmes principes que celui-là. Quant à la date de la création de tout cet ingénieux système sassanide de computation du temps, on peut tirer une conclusion du passage précité d'al-Bîrûnî, qui s'est révélé comme une source d'information de premier ordre. On y lit que le transfert des épagomènes eut lieu « dans la troisième année après l'intercalation » (1). D'après nos résultats, « l'intercalation » tombe donc dans l'année 225. Or, à partir de l'an 224/225 de notre ère, on se servait dans l'empire sassanide d'une nouvelle ère, dont la date initiale était celle de la victoire décisive d'Ardašîr sur le dernier roi de la dynastie des Arsacides (2). Le début de l'ère sassanide coïncide donc avec « l'intercalation » dont nous parle al-Bîrûnî, coïncidence qui permet de conclure que cette « intercalation » n'était autre que la création du mode d'intercalation et des deux nouveaux calendriers sassanides. S'il en est ainsi, le transfert des épagomènes eut pour but d'établir l'accord entre l'entrée du soleil dans le Bélier et le jour initial de la nouvelle ère des Sassanides. Les trois années qui se sont écoulées entre

---

qu'une seule fête de Mihrgân ; car, tandis qu'on lit, *op. cit.*, p. 218, que ce roi éleva au rang de fêtes « tous les jours entre les deux Naurôz », on trouve, *op. cit.*, p. 224, la remarque qu'il fit de même pour les jours entre Mihrgân (16 Mihr) et Râm-Rôz (21 Mihr), c'est-à-dire que, du temps de Hormuz, le 21 Mihr s'appelait seulement Râm-Rôz et non pas encore « Grande Mihrgân ».

(1) Voir *supra*, p. 39.

(2) Dans l'Excursus, *infra*, pp. 45 sqq., nous reviendrons plus en détail sur le point de départ de l'ère sassanide.

l'instauration des nouveaux computs et le transfert des épagomènes étaient, naturellement, nécessaires aux astronomes pour vérifier, par plusieurs obervations consécutives, les résultats de leurs computations (1).

EXCURSUS

La chronologie d'Ardašîr Ier et de son fils

Étant donné l'importance qu'ont, du point de vue de notre enquête, la date initiale de l'ère sassanide et les questions qui en découlent, il y a lieu de discuter ici brièvement la chronologie des deux premiers Sassanides; la reprise de la discussion de ce sujet s'impose d'autant plus qu'on est aujourd'hui en mesure d'apporter quelques précisions aux recherches pénétrantes de Nöldeke (2) et que, d'autre part, les conclus ons de ce savant ont été négligées récemment par M. A. Christensen (3).

Comme l'a fait remarquer Nöldeke, il résulte d'une observation d'Aphraates que le mois de février de l'an 655 de l'ère séleucide syrienne tomba dans la 35e année de Šâpûr II; d'après la même source, l'an 36 de ce même roi renfermait le mois d'août de l'an 656 de l'ère séleucide. L'an 621 séleucide (1er octobre 309 au 30 septembre 310 de notre ère) serait donc, à en croire Aphraates, la première année de Šâpûr II. D'autre part, d'après les *Acta sanctorum martyrum* I, 15, l'an 31 de Šâpûr II (1er octobre 339 au 30 septembre 340) serait la 117e année de l'empire perse; les Syriens considéraient donc l'année allant du 1er octobre 223 au 30 septembre 224 comme la première de l'empire sassanide. S. H. Taqizadeh (4) a récemment apporté une nouvelle preuve à cette conclusion de Nöldeke: selon un manuscrit de l'astronome persan Abû-Ma'šar Balkhî, conservé au Musée Britannique, l'empire perse aurait duré 427 ans. En soustrayant cette somme de 651, année de la mort du dernier Sassanide, l'auteur aboutit également à l'an 224 comme début de l'ère sassanide. En outre, Nöldeke a établi avec probabilité que le commencement de cette ère coïncide avec l'origine de l'année au cours de laquelle eut lieu la bataille décisive de Hormuzdağân. En se servant du renseignement de Ṭabarî d'après lequel cette bataille eut lieu le dernier jour du mois de Mihr (5), et en appliquant nos résultats antérieurs, à savoir qu'a-

(1) A comparer le passage précité d'al-Bîrûnî (*supra*, p. 39) qui fait mention des « nouvelles observations » dont le roi réformateur chargeait les astronomes de sa cour.

(2) Voir Nöldeke, *op. cit.*, pp. 400-414.

(3) Voir A. Christensen, dans R. Ghirshman, *Revue des Arts Asiatiques*, X, 3, 1936, p. 127; cf. aussi *infra*, pp. 49-50.

(4) Voir *ZDMG*, XCI, 1937, pp. 673-679.

(5) Voir Nöldeke, *op. cit.*, p. 14; comme le même auteur l'a fait remarquer (*ZA*, XXX, 1915/6, p. 114), cette date est confirmée par un passage de la *Chronique d'Arbèles*.

vant la seconde réforme en 228, l'année commençait par le 1er Mihr, on conclura que l'an 1 de l'ère sassanide allait du 1er Mihr (30 mars) 224 au 30 Šahrêvar (29 mars) 225 (1).

Nöldeke a déjà vu que l'accession au pouvoir d'Ardašîr ne coïncida pas avec le début de l'ère sassanide. Selon Bar Hebraeus (2) et Agathias (3), Ardašîr prit le pouvoir en 538 de l'ère séleucide (1er octobre 226 au 30 septembre 227). D'autre part, al-Bîrûnî nous apprend que Mani eut sa première révélation en 539 *anno astronomorum Babyloniae*, quand « deux années du règne d'Ardašîr, roi des rois, s'étaient écoulées » (4). Autrement dit, Mani identifiait l'an 539 des astronomes babyloniens avec la troisième année d'Ardašîr. Sachant que Mani employait de préférence un calendrier luni-solaire (5), il faut tenir compte ici des recherches de Kugler (6), qui a établi que, pour les Babyloniens et surtout pour leurs astronomes, l'ère séleucide commençait non pas au 1er octobre 312, comme celle des Syriens, mais au 3 avril 311 avant notre ère. L'an 539 des astronomes babyloniens, c'est-à-dire, selon Mani, l'an 3 d'Ardašîr comme roi des rois, allait donc du printemps 228 au printemps 229 ; par conséquent, l'an 1 d'Ardašîr serait l'année luni-solaire comprise entre le printemps 226 et le printemps 227. Étant donné la différence entre les deux manières de calculer l'origine de l'ère séleucide, les informations de sources aussi hétérogènes que les ouvrages des historiens Bar Hebraeus et Agathias, d'une part, et le livre du prophète Mani, de l'autre, se confirment mutuellement. Exprimé en termes du calendrier perse d'avant la réforme de 228, l'an 1 d'Ardašîr embrassait donc l'intervalle compris entre le 1er Mihr (30 mars) 226 et le 30 Šahrêvar (29 mars) 227 (7). A en juger par les passages précités du livre perdu de Mani, ce fut

(1) Ce calcul est donc en parfait accord avec nos conclusions basées sur les données du calendrier sassanide et les informations d'al-Bîrûnî sur la réforme du calendrier perse. Toutefois il importe de souligner que notre calcul antérieur comporte une limite de précision. Étant donné que le jour initial de l'année perse persiste à la même date julienne pendant 4 ans, les conditions qui valent pour l'année 228, valent aussi (abstraction faite des légers changements de l'ascension droite et de la déclinaison d'α Arietis) pour 229, 230 et 231. En outre, notre computation du coucher héliaque d'α Arietis inclut la valeur assez incertaine de l'arcus visionis.

(2) Voir *The Chronography of Bar Hebraeus*, Translation and Facsimiles by E. A. W. Budge, London 1932, t. I, p. 95, et t. II, fol. 37.

(3) Voir ses *Histoires*, éd. B. G. Niebuhr, Bonn 1828, p. 259.

(4) Voir *op. cit.*, p. 208. Al-Bîrûnî répète cette citation d'un des livres perdus de Mani presque mot à mot *op. cit.*, p. 118.

(5) Voir *supra*, pp. 35-36.

(6) *Op. cit.*, II, p. 461 et *passim*.

(7) Cf. notre tableau ci-dessus, p. 42, qui donne la concordance entre l'année bissextile julienne 228 et les années perses d'après et d'avant la réforme du calendrier.

à partir de cette date qu'Ardašîr s'intitula, probablement par suite de sa conquête de Ctésiphon, roi des rois d'Iran (1).

En ce qui concerne la durée du règne d'Ardašîr, les divers auteurs donnent des renseignements qui, au premier abord, paraissent inconciliables. Mais un examen attentif permet de constater qu'ils proviennent, en partie du moins, de méthodes de computation différentes. Ṭabarî a tiré ses informations de deux sources divergentes ; selon la première, le règne d'Ardašîr dura 14 ans, et, selon l'autre, 14 ans 10 mois (2). Une troisième tradition est rapportée par Élie de Nisibe (3), qui compte 15 ans pour le règne du premier Sassanide. Enfin, d'après un passage du *Fârsnâmeh* d'Ibnu'l-Balkhî (4), le fondateur de l'empire sassanide aurait régné 44 ans 10 mois (5). Cette dernière information s'explique facilement si l'on se rappelle que ce passage du *Fârsnâmeh* et plusieurs autres sources (6) comptent 30 ans pour les luttes qui précédèrent la victoire décisive d'Ardašîr. Les trois premiers chiffres que nous venons de donner se réfèrent donc, de toute évidence, à la domination du premier Sassanide après la prise de la capitale, c'est-à-dire à son règne comme « roi des rois d'Iran ». La seconde information de Ṭabarî (qui est aussi celle des autres auteurs arabes) paraît avoir conservé le chiffre exact de 14 ans 10 mois (7) ; la première source de Ṭabarî, par contre, ne comptait évidemment que les années complètes d'Ardašîr comme roi des

(1) Selon Ṭabarî (voir Nöldeke, *op. cit.*, p. 15, cf. p. 411), il aurait pris ce titre après la bataille de Hormuzdağân, en 225. Cependant, cette interprétation ne s'accorde ni avec la constatation précitée de Mani, ni avec les données sur la durée du règne d'Ardašîr que nous allons rapporter.

(2) Voir Nöldeke, *op. cit.*, p. 22 ; le second chiffre de 14 ans 10 mois se retrouve dans une tradition remontant à l'historien arabe Hišâm b. Muḥammad b. as-Sâ'ib al-Kalbî (voir Nöldeke, *op. cit.*, p. 25), ainsi que dans les listes d'al-Bîrûnî (*op. cit.*, pp. 121-122), de Ḥamza al-Iṣfahânî dans al-Bîrûnî (*op. cit.*, pp. 125-126), de 'Abû'l-Faraǧ az-Zanǧânî dans al-Bîrûnî (*op. cit.*, pp. 127-128) et dans l'ouvrage précité d'Agathias (p. 259).

(3) Voir la citation de Nöldeke, *op. cit.*, p. 412, note 1.

(4) Voir *The Fârsnáma of Ibnu'l-Balkhi*, éd. G. le Strange et R. A. Nicholson, London 1921, dans *Gibb Memorial Series*, *New Series*, I, p. 19.

(5) Nous n'attachons aucune importance aux renseignements de Firdausî, puisqu'il paraît avoir été inspiré du désir d'arrondir la durée de la domination sassanide à 500 ans; voir à ce sujet *Le Livre des Rois*, éd. J. Mohl, t. V, Paris 1866, pp. 384-385, et t. VII, Paris 1878, pp. 32-33.

(6) Voir les citations de Nöldeke, *op. cit.*, p. 22, note 1.

(7) Si l'on compte, comme le fait Ibnu'l-Balkhî, 44 ans 10 mois pour le règne entier d'Ardašîr, et 30 ans pour les luttes avant la victoire définitive, on obtient également 14 ans 10 mois pour son gouvernement comme roi des rois. Cet accord du calcul avec les renseignements des autres auteurs nous autorise à retoucher légèrement le texte persan en lisant چهارده سال ودو ماه au lieu de چهارده سال ودو ماه.

rois, tandis qu'Élie de Nisibe arrondissait les 14 5/6 années de son règne en 15 années complètes.

La carrière d'Ardašîr se termina, selon Ṭabarî (1) et al-Mas'ûdî (2), par son abdication en faveur de son fils Šâpûr. Connaissant, d'une part, l'année qui passait pour sa première, et, d'autre part, la durée de son règne, on peut fixer l'abdication d'Ardašîr au 1er Amurdhat (20 janvier) 241 (3). C'est donc à partir de cette date que Šâpûr Ier fut roi *de facto* de l'empire perse. Il semble, cependant, qu'il ne prit le titre de roi des rois qu'après la mort de son père, qui, au dire d'al-Mas'ûdî (4), arriva environ un an après son abdication; car on peut déduire d'un passage fréquemment cité du *Fihrist* (5), que le second Sassanide fut solennellement couronné le 20 ou 21 mars 242 (6). Or le 21 mars était le 1er jour épagomène de l'année 242/243, et, par conséquent, le jour initial de cette année selon le calendrier sassanide (7). La conclusion est que le couronnement de Šâpûr Ier fut célébré le jour initial de l'année qui suivit la mort de son père. Il faut donc distinguer entre l'accession au pouvoir *de facto* de Šâpûr Ier, le 20 janvier 241, et son intronisation comme roi des rois, le 21 mars (jour de l'an perse) 242.

La différence d'environ 14 mois entre ces deux dates s'accuse, en effet, dans les divers renseignements relatifs à la durée du règne de Šâpûr Ier. Comme pour le gouvernement d'Ardašîr, Ṭabarî rapporte deux informations à ce sujet, à savoir 30 ans (8) et 31 ans 6 mois (9). Étant donné que le règne de Šâpûr se termina également par son abdication en faveur de son fils (10), Hormuz Ier accéda au pouvoir, à en croire la seconde information de Ṭabarî, 31 ans 6 mois après la prise du pouvoir par son père, c'est-à-dire, le

(1) Nöldeke, *op. cit.*, p. 19.

(2) *Op. cit.*, II, p. 160.

(3) 1er Mihr (30 mars) 226 [jour initial de l'an 1 d'Ardašîr] + 14 ans 10 mois = 1er Amurdhat (20 janvier) 241.

(4) Voir le passage cité ci-dessus, note 2.

(5) Voir Flügel, *Mani*, pp. 51 et 84.

(6) Voir Nöldeke, *op. cit.*, pp. 412-413, et cf. S. H. Taqizadeh, *ZDMG*, XCI, 1937, pp. 677-678.

(7) En vertu de la concordance établie ci-dessus (p. 42), on obtient les équations suivantes: 228: 1er jour épagomène = 24 mars julien; 232: 1er jour ép. = 23 mars; 236: 1er jour ép. = 22 mars; 240: 1er jour ép. = 21 mars; 242: 1er jour ép. = 21 mars.

(8) Voir Nöldeke, *op. cit.*, p. 42; nous négligeons les jours en sus des ans et des mois complets, parce qu'ils paraissent provenir de la conversion des années perses en celles d'un autre calendrier. — Le tableau chronologique remontant à Ḥamza al-Iṣfahânî (al-Bîrûnî, *op. cit.*, pp. 123-124) porte également 30 ans 0 mois.

(9) Le même chiffre se retrouve dans le tableau remontant à 'Abû'l-Faraǧ az-Zanǧânî (al-Bîrûnî, *op. cit.*, pp. 127-128), et dans le récit d'Ibnu'l-Balkhî, *op. cit.*, p. 20.

(10) Voir Nöldeke, *op. cit.*, pp. 41-42, et cf. Firdausî, éd. J. Mohl, V, pp. 394-395.

1er Vahuman (16 juillet) 272 (1). S'il en est ainsi, les renseignements divergents sur la durée du gouvernement du second Sassanide s'expliquent de la même manière que ceux qui concernent son père ; les 31 ans 6 mois comprennent l'intervalle entre l'accession au pouvoir *de facto* et l'abdication de Šâpûr, tandis que les 30 ans sont les années complètes qu'il a régné comme roi des rois après son intronisation solennelle, le 21 mars 242.

Ayant ainsi discerné les principes d'après lesquels les anciens historiens comptaient les années de règne d'Ardašîr et de son successeur, on est en mesure d'expliquer la triple date d'une inscription trouvée à Šâpûr-Khurra, par la mission française de 1935/36, et qui, dans la traduction de R. Ghirshman (2), commence par ces mots : « 1 Au mois de Fravartîn de l'année 58, du feu 2 d'Ardašîr l'année 40, du feu de Šâpûr, 3 roi des prêtres, l'année 24 ». A propos des mots « feu d'Ardašîr » et « feu de Šâpûr », M. A. Christensen (dans Ghirshman, *op. cit.*, p. 127) rappelle la légende « feu de X » (X = nom d'un roi) qu'on lit sur certaines monnaies des premiers rois sassanides ; il en tire la conclusion que, lors du couronnement d'un roi, un feu était allumé pour protéger son règne. Par conséquent, conclut-il, « du feu d'Ardašîr l'année 40 » est l'an 40 après le couronnement de ce roi (226 + 40 = 266), tandis que le chiffre 24 se réfère à la 24e année de Šâpûr Ier (242 + 24 = 266). A la lumière de nos résultats, on peut préciser cette interprétation de M. Christensen : l'année A du feu de X est évidemment l'an A après l'intronisation solennelle de X comme roi des rois (3). Au sujet de la première des trois dates de l'inscription, M. Christensen poursuit : « Reste à expliquer la première date, qui doit être la date officielle de l'ère sassanide : 266 — 58 = 208 ». Cette interprétation soulève de sérieuses objections, puisqu'elle est, on le voit, en contradiction flagrante avec les dates relatives au début de l'ère sassanide que nous avons données ci-dessus (p. 45). Par contre, on évitera toute contradiction avec les renseignements des autres sources, si l'on distingue, ici encore, entre les deux manières de computation que nous venons d'exposer. La locution « du feu de X l'année A » visant, nous l'avons dit, la durée du règne d'un souverain comme roi des rois, la simple date « au mois de Fravartîn de l'année 58 » se rapporte évidemment au règne *de facto* d'Ardašîr. S'il en est ainsi, le premier Sassanide serait devenu roi en 266 — 58 = 208 de notre ère. Cette interprétation de la première des trois dates est confirmée par un passage du *Fârsnâmeh* d'Ibnu'l-Balkhî (4) (passage d'ailleurs cité par M. Christensen lui-même dans Ghirshman, *op. cit.*, p. 128), selon lequel Ardašîr a gouverné, depuis sa première insurrection dans le Pars, 32 ans, dont 14 après sa victoire définitive. Ayant abdiqué au cours de l'année allant de mars 240 à mars 241 (c'est-à-dire vers le 20 janvier 241 ; voir ci-dessus, p. 48), Ardašîr a usurpé le trône

(1) 1er Amurdhat (20 janvier) 241 + 31 ans 6 mois = 1er Vahuman (16 juillet) 272.

(2) Voir *op. cit.*, pp. 123-129.

(3) Comme on le voit, l'auteur de l'inscription date d'après les années du règne d'Ardašîr même après la mort du premier Sassanide.

(4) Voir *op. cit.*, p. 61.

du Pars au cours de l'année 208/9 (240/1 — 32 = 208/9), résultat qui confirme pleinement notre interprétation de la triple date de la nouvelle inscription.

La carrière du fondateur de l'empire sassanide, qui, d'après Ibnu'l-Balkhî (1), a régné, au total, 44 ans 10 mois, est marquée par quatre dates capitales : 1) l'an 196/7 : Ardašîr succède à son frère Šâpûr ; 2) l'an 208/9 : usurpation du trône du Pars entier ; 3) l'an 224/5 : début de l'ère sassanide ; 4) l'an 226/7 : consécration comme roi des rois d'Iran. Ces quatre dates permettent de reconstruire la carrière surprenante de cet usurpateur. En 196/97, le fils de Pâpak s'empara du trône paternel dans le district d'Istakhr (2), un des 4 ou 5 cantons de la province du Pars (3), en se débarassant de son frère aîné, Šâpûr (4). S'étant installé sur le trône de son père, il conquit successivement les autres districts du Pars, conquête qui se termina en 208/9 par l'usurpation du trône de cette province. Étant devenu roi dans ce pays si important de l'empire, il paraît avoir décidé de reconquérir l'empire des Achéménides. Cette conclusion est suggérée par la remarque de Ṭabarî (5) qui nous dit qu'en 523 de l'ère séleucide (211/2 de notre ère), « Ardašîr se souleva... afin de venger le sang de son cousin Dârâ ben Dârâ... ». Trois ans donc après son intronisation dans le Pars, il se mit à arracher à Ardawan, une à une, les autres provinces de l'empire, procédé qui excita naturellement la résistance du roi des rois. La mort de ce dernier dans la bataille de Hormuzdağân paraît avoir marqué, selon Ardašîr, la fin de la dynastie des Arsacides ; c'est pourquoi il datait la domination de sa propre maison à partir de cet événement (224/5). Enfin, la conquête de l'empire s'acheva, en 226/7, par la prise de la capitale, Ctésiphon, et par la consécration de l'usurpateur comme roi des rois d'Iran.

Ajoutons que la carrière du premier Sassanide qui fit d'un roitelet d'Istakhr un tout-puissant roi des rois de l'empire perse, a une analogie frappante avec celle de son « aïeul » Cyrus II. Lui aussi avait hérité de son père un petit royaume et il était, comme roi d'Anšan, petit vassal d'un puissant suzerain (voir surtout V R 64, I 29 : *^{m}Ku-ra-aš šar ^{mât}An-za-an arad-su ṣa-aḫ-ri* « Cyrus, roi du pays d'Anzan, son [c'est-à-dire du roi des Mèdes] petit vassal » ; cf. chronique de Nabonide-Cyrus, col. II, 1 : *^{m}Ku-raš šar An-ša-an* (6)) ; ensuite son titre se transforma : il fut appelé « roi de

(1) Voir *supra*, p. 47.

(2) A en croire Ṭabarî (Nöldeke, *op. cit.*, p. 7), Pâpak lui-même aurait usurpé le trône d'Istakhr en tuant Gôčihr, roi de ce district.

(3) Voir Nöldeke, *op. cit.*, p. 3, note 2, et p. 446 ; cf. aussi Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague et Paris, 1936, pp. 134-135.

(4) Cette reconstitution des événements s'accorde avec le renseignement de Firdausî (éd. J. Mohl, V, pp. 378-379) d'après lequel Ardašîr avait, au moment de son abdication, 68 ans. Il aurait donc succédé à son frère à l'âge de 24 ans.

(5) Voir Nöldeke, *op. cit.*, pp. 1-3.

(6) Ce titre se retrouve dans des inscriptions remontant à Cyrus lui-même ; voir maintenant, outre sa « proclamation » (B. M. n° 90920 = Weiss-

Perse » (voir même chronique, col. II, 15 : ^{m}*Ku-raš šar* ^{mât}*Par-su* ; cf. 2 Chron. 36, 22 : כורש מלך פרס) ; enfin, après la conquête de la capitale babylonienne, il prit, entre autres, le titre de « roi des pays » (1).

III

Le calendrier présassanide

Ayant reconnu la nature et la portée de la réforme d'Ardašîr, on est maintenant en mesure de tirer des conclusions relatives au calendrier présassanide. Comme nous l'avons vu, le calendrier réformé par Ardašîr n'a pas été introduit chez les Sogdes, les Khorazmiens et les Arméniens, que le fondateur de la dynastie des Sassanides ne réussit pas à incorporer dans son empire (2). Les calendriers sogde et khorazmien révèlent donc l'état du comput présassanide. Or l'examen de la liste des fêtes annuelles khorazmiennes nous autorisait à conclure que, lors de l'introduction de ce calendrier, les 6 Gâhânbârs avaient été insérés dans un comput dont l'année commençait par le solstice d'hiver et qui n'était autre que celui de la secte au Mihrgân (3). D'autre part, nous avons déduit de la discussion de la réforme d'Ardašîr que le calendrier présassanide était basé sur l'année

---

BACH, *op. cit.*, pp. 2 sqq.), les briques trouvées à Ur et publiées par C. J. GADD et L. LEGRAIN sous le n° 194 dans *Ur Excavations*, *Texts*, I, 1928.

(1) Il ne sera pas sans intérêt de comparer aussi l'ère sassanide ayant pour date initiale la victoire décisive d'Ardašîr sur Ardawan avec l'ère de Cyrus commençant à la victoire définitive sur Astyage ; au sujet de cette ère attestée par des sources grecques, voir J. V. PRÁŠEK, *Geschichte der Meder und Perser*, Gotha 1906, I, p. 212, note 4. D'autres points de comparaison entre les deux fondateurs d'empires ont été signalés par E. HERZFELD, *Archaeological History of Iran*, London 1935, p. 76.

(2) Sur l'échec de la campagne d'Ardašîr contre l'Arménie, voir NÖLDEKE, *Ṭabarî*, p. 15, note 2, et *Aufsätze zur persischen Geschichte*, Leipzig 1887, pp. 89-90 ; C. HUART, *La Perse antique*, Paris 1925, p. 148. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 84, n'exclut pas la possibilité qu'Ardašîr ait finalement réussi à subjuguer l'Arménie qui lui avait d'abord échappé. Cf. aussi E. HERZFELD, *Paikuli*, Berlin 1924, I, pp. 36 sqq. — Quant à l'incorporation ultérieure de la Khorazmie dans l'empire sassanide, voir J. MARQUART, *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i* (= *Abhandlungen der kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen*, Phil.-hist. Kl., N. F., III, 2, Berlin 1901), pp. 47 sqq. ; cf. HERZFELD, *loc. cit.*

(3) Voir *supra*, pp. 20 sq.

vague de 365 jours sans intercalation aucune et composée de 12 mois de 30 jours, plus 5 jours épagomènes. Le calendrier présassanide avait donc conservé le principe de l'ancien calendrier de la secte au Mihrgân en tant que l'année commençait, du moins à l'origine, vers le solstice d'hiver, et comprenait toujours 12 mois de 30 jours ; mais l'insertion irrégulière de mois embolismiques avait été remplacée par l'adjonction annuelle des 5 jours épagomènes, réforme par laquelle on croyait probablement avoir mis le calendrier en accord définitif avec la marche du soleil. Par suite de cette conception erronée, on fixa les fêtes saisonnières à des dates invariables. Comme nous l'avons vu, il en résultait, après quelques siècles, une telle confusion qu'en rapport avec la régénération religieuse en Perse sous Ardašîr, une réforme du calendrier s'imposait. En Khorazmie, par contre, on avait continué à célébrer les Gâhânbârs aux dates fixées lors de l'introduction du calendrier présassanide. Les Gâhânbârs khorazmiens ont donc parcouru les saisons de l'année jusqu'au moment où, en 959 de notre ère, le calendrier khorazmien fut stabilisé d'après les principes du calendrier julien. Dans son *Astrologie* (1), al-Bîrûnî donne les dates précises de cette importante opération qui fut exécutée sur l'ordre du Šah ʾAbû-Saʿîd ʾAḥmad b. Muḥammad b. ʿIrâq b. Manṣûr de Khorazmie : le jour initial de l'année khorazmienne (correspondant au 1er Fravartîn perse) fut fixé au 2 Nisan du calendrier syrien, c'est-à-dire au 2 avril 959 julien (2). Le nombre des mois parcourus par les Gâhânbârs khorazmiens jusqu'à cette date fournit donc un excellent moyen de déduire la date de l'introduction du calendrier présassanide. Ce nombre s'obtient facilement par une comparaison entre les dates des Gâhânbârs selon le calendrier khorazmien, d'une part, et le comput religieux d'Ardašîr, de l'autre. La mise en parallèle de ces deux computs hétérogènes est parfaitement admissible, puisque la distribution des mois sur les saisons est presque la même dans les deux computs, étant donné que le calendrier religieux sassanide avait été fixé, en 228, de sorte que le 1er Fravartîn coïncidait avec le 29 mars julien et revenait à cette date de 120 en 120 ans, tandis que le jour initial de l'année stabilisée par le Šah ʾAbû-Saʿîd

(1) Voir p. 186. Cf. Ed. Sachau, *Zur Geschichte und Chronologie von Khwârizm*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, Phil.-hist. Kl., LXXIII, 1873, pp. 499-500.

(2) Au sujet du calendrier syrien par rapport au calendrier julien, voir Ginzel, *op. cit.*, I, p. 264.

tombait le 2 avril julien (1). D'autre part, une comparaison entre les dates des deux computs montre immédiatement la mutation des Gâhânbârs khorazmiens au cours des siècles, puisque, comme nous l'avons prouvé (2), les Gâhânbârs se trouvent placés, dans le calendrier religieux sassanide, à peu de jours près aux dates où on les célébrait selon le calendrier luni-solaire achéménide, c'est-à-dire vraisemblablement aux dates observées jusqu'à l'introduction du calendrier présassanide. La mise en parallèle se présente comme suit :

Calendrier khorazmien		Calendrier religieux sassanide	
1. Nâusârğî	6 : Maidhyâirim (3)	1. Fravartîn	
2. Ardiwišt		2. Urtvahišt	11-15 : Maidhyôzarm
3. Harûdâdh	26 : Hamaspath-maêdhaya	3. Hôrdhat	
4. Čîrî		4. Tîr	11-15 : Maidhyôšam
5. Hamdâdh	10 : Maidhyôzarm	5. Amurdhat	
6. lẖšarêwarî		6. Šahrêvar	26-30 : Paitišhahya
7. Ûmrî	10 : Maidhyôšam	7. Mihr	26-30 : Ayâthrim
8. Yânâẖun		8. Âpân	
9. Adû	26 : Paitišhahya	9. Âtur	
10. Rîmažd	26 : Ayâthrim	10. Dadhv	16-20 : Maidhyâirim
11. Aẖamman		11. Vahuman	
12. Ispandârmağî		12. Spandarmat	
Épagomènes		Épagomènes	Hamaspathmaêdhaya

(1) Qu'on ne nous objecte pas que nos conclusions sont sans fondement parce que le Šah de Khorazmie pourrait avoir arbitrairement avancé ou reculé la date du jour initial de l'année. Le calcul suivant prouve que ce ne fut pas le cas. Vu l'écart de 5 jours entre les dates perses et khorazmiennes du jour initial de l'année (voir *supra*, pp. 37-38) et en partant de l'équation : 632 : 1er Fravartîn perse = 16 juin julien, on obtient les concordances suivantes :

632 : 1er Nâusârğî (= Fravartîn khorazmien) = 21 juin julien
752 : 1er Nâusârğî » » = 22 mai »
872 : 1er Nâusârğî » » = 22 avril »
952 : 1er Nâusârğî » » = 2 avril »
956 : 1er Nâusârğî » » = 1er avril »
959 : 1er Nâusârğî » » = 1er avril »

On voit donc que le Šah 'Abû-Sa'îd Aḥmad a avancé le jour initial de l'année au maximum d'un seul jour ; mais il est plus probable que la différence d'un jour entre le résultat du calcul et l'information d'al-Bîrûnî s'explique du fait que le jour perse commençait le matin, tandis que le jour syrien commençait le soir.

(2) Voir *supra*, p. 34.

(3) Ici comme dans notre tableau ci-dessus, p. 20, nous avons, pour les raisons déjà exposées (pp. 37 sqq.), retranché 5 jours des dates khoraz-

Le tableau montre que les Gâhânbârs khorazmiens avaient reculé de 9 mois quand, en 959 de notre ère, le calendrier fut stabilisé. Ce recul de 9 mois correspondant à un intervalle de 9×120 ans, le calendrier présassanide aurait donc été introduit en $959 - 9 \times 120 = -121$, c'est-à-dire en l'an 122 avant notre ère.

Un calcul indépendant du calendrier khorazmien vient confirmer ce résultat. Nous avons établi, d'une part, qu'en 228 de notre ère, le 1er Fravartîn présassanide aurait coïncidé avec le 30 septembre julien (1), et, d'autre part, que, lors de l'introduction du calendrier présassanide, Naurôz coïncidait, selon le principe de la « secte rivale », avec le solstice d'hiver (2). Si, par conséquent, on prend comme date d'échéance l'équation: 228: 1er Fravartîn (Naurôz) présassanide = 30 septembre julien, et si l'on poursuit en remontant les dates de Naurôz jusqu'à une année où la fête coïncide avec le solstice d'hiver, on obtient également la date de l'introduction du comput présassanide. Ce calcul fournit l'équation: 1er Fravartîn (Naurôz) présassanide = 26 décembre — 120 (= 121 avant notre ère) (3). Or, en — 120, le solstice d'hiver eut lieu, en Perse, le 23 décembre, vers 18 heures; selon les recherches de Kugler, il faut admettre, au IIe siècle avant notre ère, une erreur de 2 à 3 jours dans la détermination des points fixes de l'année (4). Les astronomes de cette époque considéraient donc le 25 ou 26 décembre 121 avant notre ère comme date du solstice d'hiver; alors le 1er Fravartîn présassanide coïncidait, d'après eux, en 121 avant notre ère, avec cette phase solaire. Comme on le voit, ce calcul aboutit au même résultat

---

miennes des Gâhânbârs afin de faciliter la comparaison avec les dates de la seconde division du tableau. De même nous avons, ici encore, remplacé les noms khorazmiens des Gâhânbârs par leurs équivalents avestiques; cf. *supra*, p. 20, note 3. Quant à la divergence qu'on constate entre les quantièmes de la Maidhyâirim dans les deux colonnes du tableau, voir *supra*, p. 6.

(1) Voir le tableau ci-dessus, p. 42.

(2) Voir *supra*, p. 21.

(3) 228: 1er Fravartîn (Naurôz) présassanide = 30 septembre; 108: 1er Fravartîn présass. = 30 oct.; — 12: 1er Fravartîn = 29 nov.; — 132: 1er Fravartîn = 29 déc.; — 128: 1er Fravartîn = 28 déc.; — 124: 1er Fravartîn = 27 déc.; — 120: 1er Fravartîn = 26 déc.

(4) Voir surtout le tableau *op. cit.*, II, p. 606. Puisqu'au IIe siècle avant notre ère, l'astronomie babylonienne dominait tout le Proche Orient, nous n'hésitons pas à mettre à profit les résultats de Kugler pour la chronologie perse.

que celui qui est fondé sur les dates des Gâhânbârs du calendrier khorazmien (1). De ce qui précède, il résulte que le calendrier présassanide a été introduit simultanément en Perse et en Khorazmie et, vu la concordance entre le calendrier khorazmien et les comput sogde et arménien, aussi en Sogdiane et en Arménie. Or, en 123 avant notre ère, Mithradate II, surnommé le Grand, prit le pouvoir en Perse; il réussit rapidement à rétablir l'ordre dans son empire, qui avait été secoué par l'invasion des Saces; il étendit l'influence perse aux provinces orientales et surtout à l'Arménie, et il passe à juste titre pour le véritable fondateur de l'empire arsacide. Ce fut donc lui qui, peu après son accession au pouvoir, introduisit le calendrier présassanide dans les différentes provinces de son vaste empire.

Pourquoi Mithradate II introduisit-il un nouveau calendrier? Nous avons montré plus haut que les deux calendriers primitifs des Perses appartenaient à deux sectes rivales de la religion iranienne, sectes que nous avons appelées, selon leurs fêtes principales, secte aux Gâhânbârs et secte au Mihrgân. Sous les Achéménides, le culte de la secte aux Gâhânbârs était devenu la religion officielle de l'état, tandis que sa rivale n'occupait qu'une place secondaire. Mais nous avions conclu de la distribution des Gâhânbârs dans le calendrier khorazmien qu'à une certaine époque, cette secte avait perdu sa prédominance au profit de la religion qui célébrait Naurôz et Mihrgân comme fêtes principales (2). A en juger par le résultat de nos deux calculs indépendants l'un de l'autre, ce changement survint après l'avènement de Mithradate II; le culte de la secte au Mihrgân devint la religion officielle de l'état arsacide, et, en conséquence, son calendrier fut officiellement introduit dans l'empire. Évidemment ce comput n'avait pas été éliminé complètement par les Achéménides, bien que le calendrier luni-solaire fût l'échelle officielle de la division du temps. En tant que calendrier religieux de la secte au Mihrgân (3), il avait même été perfectionné par l'adjonction des 5 jours épa-

(1) Voir ci-dessus, p. 54. M. Nyberg, *op. cit.*, p. 84 et *Die Religionen des Alten Iran*, p. 7, considère les années 480 ou 485 avant notre ère comme dates probables de l'instauration « des mazdayasnischen Kalenders ». Cette erreur s'explique du fait que M. Nyberg ignorait la réforme d'Ardašîr et la différence fondamentale entre les calendriers sassanide et présassanide.

(2) Voir *supra*, pp. 19 sqq.

(3) Une remarque de Quinte-Curce (III, III, 9-10) vient confirmer l'usage de l'année de 365 jours par un certain groupe religieux en Perse. Il nous apprend qu'à l'époque où Alexandre pénétra en Perse, les mages

gomènes, qui désormais complétaient l'ancienne année de 360 jours (1). En introduisant ce calendrier dans son royaume, Mithradate II ne créa donc rien de nouveau, mais reprit seulement une tradition séculaire, en faisant commencer la nouvelle ère avec le solstice d'hiver, fête de Naurôz (2).

IV

Les motifs religieux de la réforme d'Ardašîr

L'introduction du calendrier présassanide par Mithradate II marquant, comme nous l'avons vu, une étape dans le vieux conflit entre les deux sectes iraniennes, il est évident que le même motif ne fut pas étranger à la création du calendrier sassanide par Ardašîr. Le premier Sassanide, ennemi acharné de la dynastie de ses prédécesseurs immédiats, faisait remonter sa famille aux rois mythologiques kaïânides et déclarait usurpateurs tous les rois qui régnèrent après

---

avaient une année de 365 jours, remarque qui indique l'emploi d'un calendrier religieux à côté du comput officiel des Achéménides. Cf. en outre *supra*, p. 34, note 2.

(1) Nous ne croyons pas que l'introduction des épagomènes dénote nécessairement l'influence égyptienne. Le contact avec l'astronomie babylonienne devait apprendre aux prêtres de la secte au Mihrgân la vraie durée de l'année solaire. Pour ne pas abandonner l'ancien ordre déterminé par les 12 mois de 30 jours, on ajoutait simplement les 5 jours supplémentaires à la fin de l'année. Autrement dit, avec le progrès des méthodes d'observation des phénomènes célestes, le calendrier de la secte au Mihrgân a connu le même développement que le calendrier égyptien a eu à une époque beaucoup plus reculée.

(2) Il n'y a pas lieu de s'étonner que les traditions religieuses de cette secte aient survécu à l'époque hostile des Achéménides et à la destruction de la capitale perse par Alexandre De telles catastrophes n'entraînent pas nécessairement « la mort de la tradition », comme l'a dit M. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, p. 34. Faut-il rappeler que la Tora, tant de fois brûlée au cours de son histoire, a survécu à toutes les adversités qui ont frappé ses fidèles? Un autre exemple de ce genre est offert par les traditions religieuses et même juridiques du temps de Ḫammurabi qui sont en plein usage au moyen âge babylonien et qui, du moins en partie, se sont conservées jusqu'à l'époque néo-babylonienne (voir, par exemple, Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, pp. 166-172). Elles ont donc survécu aux conquêtes successives de la capitale babylonienne par toute sorte de peuples barbares.

son « cousin » Dârâ ben Dârâ, le dernier Achéménide (1). Il cherchait à exterminer non seulement tous les membres survivants de la dynastie ennemie, mais aussi leur religion et tout ce qui pouvait rappeler, dans son empire, la souveraineté des Arsacides. Il passe pour le régénérateur de la religion mazdéenne, pour celui qui fit recueillir et mettre par écrit la tradition sainte (2). Il semble bien qu'en rapport avec cette œuvre, Ardašîr a convoqué, comme le relatent les sources précitées (3), les astronomes, historiens et prêtres de son royaume pour élaborer un nouveau calendrier basé sur l'ancienne tradition de la secte aux Gâhânbârs et sur de nouvelles observations des phénomènes célestes (4); ainsi naquirent les deux calendriers sassanides, dont les fêtes principales étaient les Gâhânbârs. Or, dans leur zèle religieux, Ardašîr et ses collaborateurs ne s'arrêtèrent pas là. Pour justifier l'état du calendrier civil lors de l'avènement des Sassanides sans qu'on concédât aux Arsacides un rôle quelconque dans son histoire, on le rattachait à la chronologie mazdéenne et on faisait dériver son instauration de la création de l'univers. D'où la conception suivante de l'histoire du calendrier : Avec les choses célestes, Ahura Mazda créa l'année de 365 jours (5). Cette création primitive resta en inactivité complète pendant 3000 ans. Après ces 3000 ans, le mauvais esprit se leva contre la création, mais il fut vaincu par le créateur. Il resta impuissant pendant le second cycle de 3000 ans, au cours duquel Ahura Mazda créa le monde terrestre (6). A la fin de ce second cycle, c'est-à-dire 6000 ans après la création primitive, Gayômarth, le premier homme, fit son apparition dans le monde (7). Un troisième cycle de 3000 ans passa. Puis, 3096 (8) ans après l'origine du premier homme, sous le règne du roi

(1) Voir Nöldeke, *Ṭabarî*, pp. 1-3 et p. 3, note 1.

(2) Voir Dênkart, livre III (West, *Pahlavi Texts*, IV, p. xxxi) ; livre IV (*ibid.*, IV, p. 414) ; livre V, ch. III (*ibid.*, V, p. 126-127) ; livre VII, ch. VII (*ibid.*, V, p. 85). Voir aussi le passage cité *infra*, p. 63, note 3.

(3) Voir *supra*, pp. 38-39 et p. 39, note 1.

(4) Voir *supra*, pp. 44-45.

(5) Voir la transcription et traduction du 1er chapitre du Grand Bundahišn par Nyberg, *Journal Asiatique*, CCXIV, pp. 216-217.

(6) Voir *ibid.*, pp. 220-221.

(7) Voir chapitre XXXIV du Petit Bundahišn (West, *op. cit.*, I, pp. 149-151).

(8) Ce chiffre se trouve dans le tableau chronologique compilé par al-Bîrûnî, *op. cit.*, pp. 103-105 ; le tableau *op. cit.*, pp. 108-109, remontant à Ḥamza al-Iṣfahânî, porte 3094 ans. Si l'on additionne les chiffres relatifs à la durée du règne des rois qui se sont succédés entre Gayômarth et Zoro-

Kaî-Vištasp, Zoroastre parut et fonda la religion mazdéenne. Au total, 9096 ans s'écoulèrent entre la création de l'année de 365 jours et l'apparition du prophète. Pendant cet intervalle, l'année était — toujours selon les savants mazdéens — vague et courut, par conséquent, sans intercalation aucune, jusqu'à l'avènement du prophète (1). Zoroastre intercala les mois qui s'étaient accumulés depuis la création (2), « et le temps rentra (au point) où il en avait été » (3). Combien de mois Zoroastre devait-il intercaler? D'après la tradition du Bundahišn (4), le printemps où le soleil se trouve dans la constellation du Bélier fut la première des quatre saisons qui s'épanouit dans le monde (5); autrement dit, le 1er Fravartîn de l'an 0 de la création coïncida avec l'équinoxe vernal; après 3000 ans, le jour initial de l'année avait reculé d'un mois devant l'équinoxe vernal à cause des 6 heures rondes négligées par an (6). Après 9000 ans, les quarts de jours supplémentaires avaient donc causé un écart de 3 mois entre le commencement de l'année et l'équinoxe. Pour ce qui est des 13 1/2 minutes dont l'année théorique perse dépassait les 365 1/4 jours (7), elles s'accumulaient de façon à former un mois complet après 3200 ans (8). Après 9000 ans, les minutes supplémentaires formaient alors 2 mois complets (9). Lors de l'avènement du prophète, le 1er Fravartîn avait

---

astre selon le 34e chapitre du Petit Bundahišn, on obtient la somme de 2959, ce qui est toutefois une erreur évidente; cf. West, *op. cit.*, I, p. 149, note 7.

(1) Voir al-Bîrûnî, *op. cit.*, p. 45.

(2) A savoir les 6 heures et 13 1/2 minutes négligées d'un an à l'autre depuis la création; cf. *supra*, p. 22, note 1.

(3) Voir al-Bîrûnî, *op. cit.*, p. 45.

(4) Voir, par exemple, chapitre V (West, *op. cit.*, I, p. 23; Nyberg, *op. cit.*, pp. 22-23).

(5) Il n'est pas surprenant que cette tradition ne s'accorde pas avec celle qui a été signalée ci-dessus, p. 10; ces deux systèmes cosmologiques différents appartiennent évidemment aux deux sectes rivales; cf. *supra*, p. 10, note 3.

(6) Après 1440, 2880 etc. ans, l'année perse vague avait fait une évolution complète de sorte que le jour initial de l'année coïncidait de nouveau, du moins en théorie, avec l'équinoxe. Après 2880 + 120 = 3000 ans, il devançait, en conséquence, l'équinoxe d'un mois complet.

(7) Voir *supra*, p. 22, note 1.

(8) 13 1/2 minutes par an font 27 minutes en 2 ans, 270 minutes (4 1/2 heures) en 20 ans, 9 heures en 40 ans, 36 heures (= 1 1/2 jours) en 160 ans, 3 jours en 320 ans et 30 jours en 3200 ans.

(9) Après 6400 ans, 2 mois complets seraient formés par les minutes en sus des 365 1/4 jours; les 24 jours environ provenant des minutes sup-

donc reculé de 3 mois à cause des heures supplémentaires et de 2 mois à cause des minutes additionnelles, c'est-à-dire de 5 mois. Selon le principe du calendrier religieux du Bundahišn, Zoroastre intercala alors 5 mois anonymes (1) et rétablit ainsi l'accord entre le 1er Fravartîn et l'entrée du soleil dans le Bélier. La preuve que tel était, de fait, le calcul des prêtres mazdéens est fournie par le passage du 3e livre du Dênkart (2), où nous lisons que « selon le commandement de la sainte religion, on ne doit jamais intercaler d'un seul coup plus de 5 mois ». Une intercalation de 5 mois intervenait donc dans les écritures saintes (3).

Dans la conception mazdéenne, Zoroastre effectua l'intercalation de 5 mois, qui aurait dû être faite en 9000 après la création. Toutefois, en 9120, le 1er Fravartîn devançait de nouveau d'un mois l'entrée du soleil dans le Bélier, lequel coïncida alors avec le 1er Urtvahišt, et cet écart entre le 1er Fravartîn et le commencement théorique de l'année augmenta d'un mois tous les 120 ans jusqu'à l'avènement d'Ardašîr, qui, selon la chronologie mazdéenne, s'empara du pouvoir en 9634 après la création (4). Pendant les 634 ans compris entre 9000 et la prise du pouvoir par Ardašîr, le 1er Fravartîn s'était écarté de l'entrée du soleil dans le Bélier de 5 mois à cause des 6 heures négligées dans l'année commune, et d'un mois à cause des 13 1/2 minutes supplémentaires (5), c'est-à-dire, au total, de 6 mois. En conséquence, l'entrée du

---

plémentaires qui s'étaient accumulées pendant les 9000 — 6400 = 2600 ans restants, devaient être négligés selon la règle qui défendait d'intercaler des jours avant que le mois ne fût complet ; cf. les passages cités ci-dessus, p. 24, note 1.

(1) Cf. *supra*, p. 30.

(2) Voir Nyberg, *op. cit.*, pp. 38-39.

(3) La chronologie que nous venons d'exposer explique en même temps le fait que ni le 3e livre du Dênkart ni la source mise à contribution par al-Bîrûnî ne nomment Ardašîr comme instaurateur du mode d'intercalation sassanide. En attribuant la réforme à Zoroastre, on devait nécessairement supprimer son nom. Mais non seulement le nom du roi réformateur, mais aussi tout le calcul compliqué des astronomes mazdéens du IIIe siècle paraît être tombé en oubli ; l'astronome persan Šah Kolğî (voir le passage cité ci-dessus, p. 25, note 1) l'ignore complètement, puisqu'il fait remonter la création du mode d'intercalation au roi mythologique Djemchîd.

(4) Au sujet du nombre de 9634 ans, voir *infra*, p. 60.

(5) Dans l'an 9600 après la création, c'est-à-dire 34 ans avant la prise du pouvoir par Ardašîr, les 13 1/2 minutes excédantes par an formaient au total un troisième mois complet ; cf. *supra*, p. 58, notes 8 et 9.

soleil dans le Bélier coïncida, en 9634 après la création, avec le 1er jour du 7e mois ou le 1er Mihr.

Par cette pieuse chronologie, on arrivait donc à une explication plausible du fait qu'à l'époque de l'empire sassanide, le 1er Mihr était le jour initial de l'année civile, et on éliminait, en même temps, les Arsacides de l'histoire du calendrier. Cependant, pour obtenir ce résultat, on sacrifiait, vraisemblablement de propos délibéré, la vérité historique. Car le nombre de 9634 ans entre la création primitive et l'accession d'Ardašîr au pouvoir se décompose comme suit: 1) 9096 ans entre la création primitive et l'avènement de Zoroastre; 2) 258 ans entre Zoroastre et Alexandre; 3) 14 ans de règne d'Alexandre; 4) 266 ans entre la mort d'Alexandre et le début du règne d'Ardašîr.

Le premier nombre provient, comme nous l'avons montré, de la cosmologie mazdéenne (1); pour ce qui est du second, il n'est pas impossible qu'il remonte à une véritable tradition historique (2);

(1) Voir *supra*, pp. 57 sqq. et p. 57, note 8.

(2) H. S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, pp. 32-44, nie catégoriquement l'historicité du nombre de 258 ans, intervalle compris entre Zoroastre et Alexandre. Toutefois son raisonnement donne lieu à de sérieuses objections. Son premier argument, à savoir qu'aucune tradition ne peut avoir survécu à l'incendie de la capitale perse par Alexandre, n'est point convaincant, comme nous l'avons montré ci-dessus, p. 56, note 2. En second lieu, vu l'usage des fidèles de certaines grandes religions (comme les bouddhistes, chrétiens et mahométans) de prendre un événement de la vie du fondateur de leur religion comme date initiale d'une ère, rien n'empêche de supposer une pratique semblable chez les mazdéens. Cette supposition est d'autant plus plausible que le même usage est attesté chez les manichéens, secte qui a emprunté au mazdéisme nombre d'éléments de son culte. Malgré toutes les persécutions dont les fidèles de Mani ont été l'objet, ils ont continué à dater leurs documents d'après la naissance et la mort du « divin Mani », et, ce qui plus est, presque 500 ans après cet événement, ces dates étaient encore à peu près correctes, car elles correspondent aux informations sur la vie du prophète tirées de sources non-manichéennes (au sujet de ces dates, voir G. R. Rachmati, *Türkische Turfan-Texte*, VII, dans *Abh. der Preuss. Akad. d. Wiss.*, Philos.-hist. Kl., 1936, n° 12, p. 82 et p. 82, note 3; cf. encore H. H. Schaeder, *Iranica*, dans *Abh. der Göttinger Ges. der Wiss.*, Phil.-hist. Kl., 1934, p. 79, note 4). En supposant l'emploi d'une ère zoroastrienne, on pourrait expliquer sans difficulté pourquoi les mazdéens avaient retenu le nombre exact des années écoulées entre Zoroastre et Alexandre sans avoir gardé le moindre souvenir des événements historiques de cette même période. — En troisième lieu, la preuve par calcul apportée par M. Nyberg contre l'historicité du nombre de 258 ans n'est qu'une preuve spécieuse, car elle est basée sur une conjecture fausse d'al-

le troisième semble être tiré de sources greques. Quant au quatrième, il représente une falsification évidente due à la tendance que nous avons signalée. Si l'on avait, en effet, ajouté aux 9368 ans résultant de l'addition des trois premiers termes le nombre historique de 538 ([1]) ans pour l'intervalle compris entre Alexandre et Ardašîr, nombre certainement connu des prêtres mazdéens ([2]), la somme aurait été de 9906.

Bîrûnî. Voici les dates sur lesquelles M. Nyberg a fondé sa preuve : Selon al-Bîrûnî (*op. cit.*, p. 213), un jeune homme de mauvais caractère essaya, en 319 après l'hégire (= 931 de notre ère = 1242 de l'ère séleucide) de restaurer le culte du feu. Cet événement fait l'objet d'un calcul conjectural d'al-Bîrûnî : 258 ans s'étaient écoulés, selon la tradition, entre Zoroastre et Alexandre ; d'autre part, le jeune pseudo-prophète fit son apparition 1242 ans après Alexandre (c'est-à-dire de l'ère séleucide) ; 1500 ans exactement le séparaient donc de Zoroastre. De là, al-Bîrûnî conclut que cet intervalle de 1500 ans a déterminé le restaurateur du culte du feu à se présenter au public. Or ce calcul d'al-Bîrûnî est faux, parce que, si le jeune homme avait vraiment connu la tradition mazdéenne, il aurait calculé 266 ans entre Alexandre et Ardašîr et non pas 538 ; en d'autres termes, selon la chronologie mazdéenne, son apparition eut lieu 1228 ans après le prophète au lieu de 1500. En outre, la conjecture d'al-Bîrûnî ne tient pas compte de la croyance mazdéenne que les prophètes apparaissent de millénaire en millénaire et non pas de demi-millénaire en demi-millénaire (voir, par exemple, Dênkart, livre VII, ch. I, 51-54 [West, *op. cit.*, V, pp. 16-17] ; ch. VIII à XI [*ibid.*, pp. 94-118] ; livre VIII, ch. XIV, 12-16 [*ibid.*, IV, pp. 33-34]). M. Nyberg prend la conjecture erronée d'al-Bîrûnî pour base de son calcul ; 1242 ans se sont écoulés, conclut-il, entre Alexandre et le jeune restaurateur du culte du feu ; si l'entrée en scène de celui-ci marque la fin d'un millénaire et demi depuis Zoroastre, il reste exactement 258 ans pour l'intervalle compris entre Zoroastre et Alexandre. Par conséquent, il tâche d'attribuer ce nombre à la seule attente d'un nouveau millénaire parmi les fidèles mazdéens, au lieu de reconnaître que sa preuve n'est en vérité que le calcul d'al-Bîrûnî en sens inverse. — Ajoutons que le Bahman Yast (I, 5 et II, 21 sq.) place la fin du millénaire de Zoroastre, en parfait accord avec la chronologie mazdéenne, après le règne de Kesrâ b. Qobâd, au temps de la conquête arabe, et non pas, comme le veut M. Nyberg, vers 431 de notre ère.

Rien n'empêche donc de supposer l'usage d'une ère de Zoroastre qui aurait permis au clergé mazdéen de calculer correctement, ou à peu près, l'intervalle entre le prophète et Alexandre.

([1]) 538 ans, si l'on compte l'ère séleucide à partir du 1er octobre 312 avant notre ère ; 537, si l'on compte, comme Mani dans al-Bîrûnî, à partir du 3 avril 311 ; cf. *supra*, p. 46. Rappelons à ce propos que les sources orientales appellent « ère d'Alexandre » celle qui est appelée aujourd'hui « ère des Séleucides » (cf. Bar Hebraeus, *op. cit.*, I, p. 40 ; II, fol. 13).

([2]) Ce nombre étant, nous l'avons vu, connu de Mani, il est fort peu probable qu'il ait été ignoré par le clergé mazdéen.

Or ces 9906 ans auraient exigé un recul de 8 mois (au lieu de 6) du 1er Fravartîn ; par conséquent, le mois d'Âtur (au lieu du mois de Mihr) aurait fait suite à l'équinoxe vernal, lors de l'avènement des Sassanides. Pour se tirer d'embarras, on raccourcit simplement le règne des Arsacides en ne lui donnant que 266 ans au lieu de 538. Ce procédé avait le double avantage d'expliquer l'état du calendrier civil au commencement du règne d'Ardašîr tout en raccourcissant la durée du règne de la dynastie ennemie.

V

Conclusions

Il ressort de ce qui précède que l'histoire du calendrier perse se réduit, en fin de compte, à la controverse millénaire entre deux sectes de la religion iranienne. Que se cache-t-il donc derrière ces deux sectes? La première, se servant du calendrier luni-solaire et observant les Gâhânbârs comme fêtes principales, représente, sans aucun doute, la pure religion mazdéenne. Les adhérents de la seconde secte à l'ancienne année de 360 jours et célébrant Naurôz et Mihrgân comme fêtes principales, ne sont autres que les adorateurs de Mithra, dieu du soleil. Dès la haute antiquité, les deux cultes paraissent avoir été pratiqués indépendamment l'un de l'autre (1). A une certaine époque, une synthèse des deux religions fut tentée, synthèse qui s'exprime, pour ce qui est du calendrier, dans la fusion des deux comput hétérogènes primitifs. Dès l'adoption du calendrier babylonien, la synthèse est faite de manière à assurer la suprématie au culte d'Ahura Mazda, Mithra n'étant qu'une divinité d'ordre secondaire. Sur la personne du syncrétiste, on ne peut avancer que des hypothèses. Peut être fut-ce Cyrus, roi tolérant envers les Babyloniens comme envers les Israélites, qui concéda à Mithra une place dans le panthéon officiel? Quoi qu'il en soit, le compromis ne paraît avoir satisfait ni l'un ni

(1) La mention de Mithra comme divinité de la dynastie aryenne de Mitanni dans un texte de Boghazköj atteste le culte de ce dieu dès le XIVe siècle avant notre ère. Quant à Ahura Mazda, il apparaît sous la forme probablement fort ancienne de *dAs-sa-ra-dMa-za-aš* dans une liste de dieux provenant de la bibliothèque d'Aššur-bani-apli ; voir H. Zimmern dans E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*3, 1903, p. 486, et Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, p. 334. — On pourrait être tenté d'attribuer les deux cultes indépendants aux deux nations iraniennes principales, Mèdes et Perses.

l'autre des deux groupes rivaux. Le coup d'état de Gaumâta représente, selon toute apparence, l'effort des fidèles de Mithra pour s'emparer du pouvoir. Son échec et la prise du pouvoir par Darius, par contre, marquent la victoire des mazdéens purs (1). Pourtant, déjà sous les successeurs de Xercès, fils de Darius, l'influence des partisans de Mithra grandit de plus en plus (2), jusqu'à leur victoire définitive après la mort du dernier Achéménide. Étant devenu, sous Mithradate le Grand, religion officielle de l'empire perse, le culte mithriaque commença sa conquête triomphale de l'empire romain, conquête qui s'étendit, on le sait, jusqu'en Germanie et aux Iles britanniques. Enfin, la défaite du dernier Arsacide et la victoire d'Ardašîr, mazdéen fervent, assura une fois de plus la suprématie dans l'empire perse à Ahura Mazda (3). Cependant, déjà le petit-fils d'Ardašîr, Hormuz b. Šâpûr, céda de nouveau à l'influence de Mithra, comme le prouve l'élévation au rang de fêtes officielles de la Mihrgân et des jours

(1) La preuve que des divergences religieuses n'étaient pas étrangères à la haine dont Darius poursuivait le mage Gaumâta est fournie par le paragraphe bien connu de l'inscription de Bîsutûn, où Darius se vante d'avoir reconstruit les temples que le mage avait détruits.

(2) Nous nous référons surtout aux inscriptions fréquemment citées d'Artaxercès II Mnémon trouvées à Suse et à Hamadan (voir Weissbach, *op. cit.*, pp. 122-125 et 126-127), dans lesquelles, à l'encontre de l'usage de ses prédécesseurs, le roi invoque Mithra et Anahita à côté d'Ahura Mazda. — Il se peut que les noms des mois conservés tant dans la série avestique que dans les calendriers sogde, khorazmien, arménien et cappadocien remontent à cette période de conciliation ; car, d'une part, cette série paraît être, d'après ce que nous venons de dire ci-dessus, pp. 55-56, antérieure à Mithradate le Grand ; d'autre part, elle doit être née d'un certain compromis entre les deux cultes, puisqu'elle contient et le nom de Mithra et ceux de quelques Aməša-Spəntas. L'introduction de cette série remonterait donc à une période de conciliation comprise dans l'intervalle entre Darius Ier et Mithradate le Grand.

(3) Nous rappelons à ce sujet un passage de la version arabe du *Šahnameh*, passage qui, en décrivant l'activité d'Ardašîr comme réformateur et régénérateur de la religion mazdéenne, paraît résumer très heureusement les résultats de nos recherches sur l'influence religieuse de ce monarque, faites en étudiant les calendriers sassanides. N'ayant pu nous procurer l'édition récente de l'œuvre d'al-Bundârî, nous recourons à la traduction latine de Thomas Hyde, *op. cit.*, p. 278 : « Ardeshîr Babecân Alexandri Magni Ordinationes incassans, Gushtaspis Sectae tolerationem concessit : et Zerdushti Religionem renovaturus, à Magorum Praesulibus et Sacerdotibus postulavit Miracula, quae praestiterunt. Ea itaque videns Rex, Zerdushti Religioni fidem adhibuit, et alios omnes ad eandem amplectendum coëgit ».

compris entre les deux Naurôz (1). Sous les successeurs de Hormuz, un heureux compromis paraît s'être établi entre les deux rivaux (2), compromis qui dura jusqu'à ce que l'islamisme, après la conquête arabe, les supplantât tous deux.

(1) Voir *supra*, pp. 37-38 et p. 43, note 3.

(2) Le compromis entre les deux religions rivales apparaît le plus nettement possible dans le choix des dénominations des 30 jours du mois. Comme l'a fait remarquer M. Nyberg (*Die Religionen des Alten Iran*, pp. 378-380), l'ordre de succession de ces dénominations est l'œuvre de savants théologiens et ne contient plus rien de primitif ni de populaire. La première moitié du mois appartient à Ahura Mazda et aux divinités affectées à son culte, tandis que la seconde appartient à Mithra et à ses officiers. Nous inclinons à attribuer ce compromis parfait à une époque qui est postérieure à la réforme d'Ardašîr. Car dans un calendrier luni-solaire comme celui qui est employé par la secte aux Gâhânbârs jusqu'à l'instauration du nouveau comput religieux par Ardašîr, il n'y a, vu la durée différente des mois, pas de place pour des dénominations individuelles des jours. En effet ni les inscriptions de Darius Ier, ni les dates des textes élamites de Persépolis, n'en font mention; même le calendrier luni-solaire perse du IIIe siècle de notre ère paraît avoir ignoré les noms des jours, puisque le fragment manichéen précité parle du 15e, du 16e et du 29e jour des mois au lieu de les désigner par des noms de divinités. Quant au calendrier mithriaque présassanide, il se peut qu'il ait connu des dénominations des jours, car ses 12 mois étaient de durée égale. Toutefois ces noms mithriaques n'étaient probablement pas ceux qui nous sont parvenus, puisque les fidèles de Mithra ne commençaient certainement pas leur mois par un jour dédié à Ahura Mazda. Cette conclusion est appuyée par une remarque d'al-Bîrûnî (*op. cit.*, p. 43) qui dit que certains fidèles appelaient le premier et le dernier jour du mois non pas Ahura Mazda et Anîrân, mais Farruḫ et Bih-Rôz. Quoi qu'il en soit, le plus ancien texte qu'on peut dater avec quelque certitude et qui fait usage des noms des jours est un *dipinto* de la synagogue de Doura-Europos en pehlevi (le texte a été publié dans *Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of the Sixth Season of Work*, New Haven 1936, p. 395). Le jour Rašn mentionné dans cette légende appartenant au calendrier mithriaque, il faut attendre la publication des autres dates perses trouvées sur les peintures de la synagogue pour savoir si les dénominations en usage sous le règne de Šâpûr Ier étaient celles qu'on connaît par les sources postérieures.

Le compromis qui s'est établi, sous les successeurs de Šâpûr Ier, entre le culte d'Ahura Mazda et celui de Mithra est aussi mis en lumière par les grandes représentations de l'investiture des divers rois sassanides. Tandis qu'Ardašîr Ier et son fils Šâpûr reçoivent les insignes de la dignité royale de la seule main d'Ahura Mazda (voir F. Sarre und E. Herzfeld, *Iranische Felsreliefs*, Berlin 1910, pp. 67-71, 94-96, 97-99 et pl. V, XII, XIII), Ardašîr II (379-383) est investi par Ahura Mazda et Mithra (voir E. Herzfeld, *Am Tor von Asien*, Berlin 1920, pp. 59-66 et pl. XXIX).

The *ṣalmê* in Mesopotamian Art and Religion

E. Douglas Van Buren – Rome

A perusal of the important texts concerning a coronation ritual of the time of Tukulti-Ninurta I (1220-1150 B. C.), published by Dr. Karl Fr. Müller (1), caused Dr. A. Pohl, S. J., to study various details connected with the ritual, and especially the question of the *ṣalmê*. A review he wrote of the above-mentioned work afforded him an opportunity to publish some of the results of his investigations (2). But he lacked the time to pursue his researches further; therefore he asked me to try to find representations in Babylonian or Assyrian art which might serve to illustrate the subject and he called my attention to certain important passages illuminating the theme.

Among the objects dedicated in certain temples were many *ṣalmê* (Sumer.: a l a n and n a – r ú – a); the latter seem to have been 'stelai' bearing an image carved in relief, or merely a votive inscription without any figurative representation. *Ṣalmê* were usually statues or figurines, but occasionally they might be inscribed stelai, for the stelai discovered at Aššur were invariably designated as the '*ṣalam*' of whosoever it might be (3). The term *ṣalmu* was not, however, used exclusively in the sense of a concrete statue, for Nebukadnezer renders thanks for the favourable omen (*ṣalam damiḳti*) prepared by Šamaš in the oracle and revealed by hepatoscopy (4). According to references in the ancient texts the *ṣalmê* were often honoured with sacrifices, and were of different kinds according to the purpose they were intended to serve.

(1) *Das assyrische Ritual.* Teil I. *Texte zum assyrischen Königsritual* (MVAeG. XLI, 3), Leipzig 1937.

(2) *Orientalia* NS. VIII (1939), S. 264-6.

(3) Andrae, *Die Stelenreihen in Assur* (24. WVDOG. [1913]); Ungnad, *Eponymen:* RLA. II, S. 437-9. *Cf.* San Nicolò-Ungnad, NRV. I, Nr. 111 : 12.

(4) Langdon, NBK., Nebukadnezer Nr. 15, Kol. IV : 30; also Nr. 7 : 22.

1. ^{d}*Ṣalmu* (or ^{d}*ṣalmê* in the plural), without further indication (1). — A text of the time of Urukagina records the sacrifice appointed for 'the statue' (sá-dug$_4$ alan-kam) (2). In the same way a 'stele' (na-rú-a) is named in a list of statues and emblems in a temple (3). *Ṣalmu* is mentioned only once without the divine determinative (4), but it appears in texts which refer to the temple, the offerings, and the Feast of the divine stele (é ^{d}Na-rú-a, ezen ^{d}Na-rú-a, and other passages) (5). Dr. Müller suggests that these may have been statues and stelai, the latter perhaps even without figurative representation, the meaning of which was no longer known, but which were still objects of veneration (6). Tiglat pileser I in his Prism inscription states that he presented twenty-five gods of the lands he had conquered as gifts to the temples of Bêlit, of Anu and Adad, and of Ištar Aššurîtum; Adad-nirâri II says that after he had vanquished the Kumaneans: " Their gods I placed before Ašur, my lord, as gifts " (7). In such cases it is easy to understand that after a lapse of time a certain vagueness might arise as to what divinities these foreign images represented.

2. *Ṣalmê* of divinities. — An alam ^{d}Ninâ was provided with a sacrifice in the fourth year of Lugalanda (8). Date formulae often commemorate the dedication of statues in a temple. Sometimes the reference is ill-defined: " He brought eleven silver and one gold image into the temple of the Sun-god ", " He brought a silver image into the temple of Nannar ", " Year when an image made of carnelian (?) and lapis lazuli he brought into the temple of Nannar " (9). At other

(1) III R. 66, I : 15; Müller, *Das assyr. Ritual,* S. 16-17, Text I, Kol. III : 37; Contenau, *Journal Asiatique* 1924, p. 622, Col. II : 29.

(2) de Genouillac, TSA., No. 35, Obv. V : 9.

(3) de Genouillac, TSA., No. 1, Obv. IX : 4; DP. 48 : 6, 54, 55, 69 : 4; Contenau, *Contributions à l'hist. économique d'Umma,* p. 47, No. 99, Face 3 : 1-5.

(4) KAR., Nr. 42, I : 13.

(5) Schneider, *Die Götternamen von Ur III* (Ur III-Lexikon. Teil I): *AnOr.* 19 (1939), S. 43, Nr. 319 cites the texts in question; *Orientalia* NS. IX (1940), S. 21, 22.

(6) *Das assyr. Ritual,* S. 26, *4. Cf.* ZA. 37 (1927), S. 89 f., Kol. I : 19 ff.

(7) Luckenbill, *Anc. Records* I, p. 80, § 234, p. 101, § 318 (K. 2806 and K. 2804); p. 117, § 380.

(8) Nikolsky, *Doc. de la Coll. Lichatcheff,* No. 23.

(9) Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 159, *188 a, b,* S. 156, *123,* S. 157, *128.*

times we are informed that it was an image of a particular deity (urudu alam dNin-urta; alam dṢar-pa-ni-tum; alam dInnanna ù dNa-na-a; alam dInnanna ki-bal-bar-rúki; alam dŠa-(a)-la; alam dMarduk dṢar-pa-ni-tum-bi-da-gé) (1). Sinbalâṭsu-iqbi, governor of Ur under Aššurbânipal, dedicated "a statue after the fashion of the goddess Ningal" (alam níg-dím-dím-ma dNin-gal-gé) (2). Sargon relates how he made "the images of the great gods", and Asarhaddon how he restored those in the temples at Aššur (3). Sanherib entitles himself "maker of the images of Ašur and the great gods" (4). A king of Assyria is informed in a letter: "The images which the king, my lord, ordered, I have made" (*ṣalmânumeš ša šarru bêli-a iq-ba-a e-te-pu-uš*), and further on: "(Everything) has been deposited in the treasure-house of the temple of Ašur" (5). There was even a "*Bît ṣalmê* of the Gate of Ašur, my lord", built by Salmanassar I and situated near the Gate *Lîbur šalḫi* (6). At Sippar the goddess Aia had a sanctuary called é-alan which was restored by Nabonidos (7). The section in III R. 66, VIII : 20 f. concerning Ištar of Arbela mentions *dIštar-ṣalmu*, *dIštar-ṣalmê*, *dIštar-nûru*, 'Ištar as light (?)', *dIštar-niphu*, 'Ištar as rising star', *dIštar-nimru*, 'Ištar as panther', *dIštar-nêsê*, 'Ištar as lion', *dIštar-Zê*, 'Ištar as Stormbird'. These epithets might imply that there were several statues in the temple representing the goddess in various aspects. An image of Išḫara was among the *ṣalmê* recorded by name in the temple Eašarru at Aššur (8). An epithet applied to her was *dṢalmu* (9), suggesting that she had a renowned statue which was so well known that a mention of *dṢalmu* was at once understood to refer to the statue of the goddess

(1) Ungnad, *op. cit.*, S. 148, *67*, S. 149, *160*, S. 175, *38*, S. 176, *40*, S. 179, *119*, S. 180, *131*, S. 186, *203*.

(2) Gadd and Legrain, *Ur Excav. Texts* I. *Royal Inscriptions* (= RI.), p. 53, No. 171, ll. 11-14.

(3) Luckenbill, *Anc. Records* II, §§ 110, 112, 646, 653, 712.

(4) Luckenbill, *op. cit.*, §§ 455-6, 458-64, 466, 468, 471.

(5) Harper, *Letters*, No. 498, Obv. 6, 19; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 348-9; Pfeiffer, *State Letters*, p. 176, No. 252.

(6) KAH. II, Nr. 41; AOB. I, XXI, Nr. 13, S. 150, Anm. 8; Luckenbill, *Anc. Records* I, p. 64 f., § 132; Weidner, AfO. VI (1930), S. 16.

(7) Langdon, NBK., S. 232, Nabonidos Nr. 2, Kol. II : 14.

(8) KAV. Nr. 42, Kol. I : 31.

(9) KAV. Nr. 78 : 28.

Išḫara. The personal name *Ur–^{d}Ṣalmi* may be regarded as a confirmation of this supposition (1). A letter to Sargon II speaks of "images of the gods of the city... ^{d}*Nin–líl* ^{d}*Ta-aš–me–tum* ^{d}*Nin–líl ṣalmu*" (2).

Ṣalmê of divinities, apart from the chief cult statue, stood in shrines of their own or were grouped in the *cella* of a temple. Temples, such as that of Innin at Uruk or of Enlil and Ninlil at Nippur, possessed one or more *ṣalmê* mentioned among the lists of divine symbols there displayed. Most of the temples at Aššur contained several *ṣalmê* (3), and at Babylon *ṣalmê* of greater or lesser divinities were housed in the complex of buildings which constituted Esagila (4). A wall-relief from the palace of Sanherib shows a procession of six men, each pair supporting the statue of a divinity on a pole borne across their shoulders (5). Probably the rock sculptures of Maltaia were inspired by a recollection of images of the gods carried in a procession of a like nature.

Statues of gods were often made of choice materials and were adorned "with sumptuous gold and bright lapis lazuli" (6). The first item in the lengthy Inventory of the treasury of the goddess Ninêgal of Qatna was: ^{d}*Nin–é–gal ḫurâṣu sa–mu,* "(An image of) the goddess Ninegal of red gold, holding in her hand a *ḫurubbu* of yellow gold weighing 10 shekels", followed by a catalogue of hundreds of precious objects including images of gold and lapis lazuli (7). Tablets from the archives at Mari allude to the precious weapon placed in the hands of a statue of Nergal, the amount of metal delivered for

(1) Dhorme, *Les noms propres babyl. à l'époque de Sargon l'Ancien:* BA. VI, 3, S. 74.

(2) Harper, *Letters,* No. 1413, Obv. 3, 6-7; Waterman, *R. Corresp.* II, pp. 486-7.

(3) KAV. Nr. 42, I-II, Nr. 43, I : 1-24, II : 1; III R. 66, Obv. II : 2 ff., III : 22 f.; Unger, *Aššur,* RLA. I, S. 182, § 37, *a* 1-187, § 57; *Das Stadtbild von Aššur:* AO. XXVII, 3 (1929), S. 12-13.

(4) CT. XXIV, pl. 15 f., ll. 11-26, pl. 28, III : 66-76; III R. 66, VI : 1-11; Unger, *Babylon,* S. 259. *Cf.* San Nicolò-Ungnad, NRV. I, Nr. 316 : 5.

(5) Layard, *Mon. of Nineveh* II, pl. 50; Paterson, *Palace of Sinnacherib,* pl. 38.

(6) BM. 91000, col. IV : 18-19, King, *Babyl. Boundary Stones,* p. 123; Legrain, PBS. XV, p. 77, No. 43, II: alan sag-azag-gi; Luckenbill, *Anc. Records* I, p. 158 f., § 468, p. 252, § 709 (= KAR. II, Nr. 103).

(7) Virolleaud, *Les Tablettes de Mishrifé-Qatna: Syria* XI (1930), pp. 311-42, Texte 1 : 2-3, 40, 55, 97, 171, 194, 213, 328.

the purpose of forging a weapon for Dagan of Terqa, and the produce of a silver mine assigned for the purchase of gold to gild the weapon of Dagan of Subâtim (1).

The 'Feast of Vestments' was 'the clothing of Bêl' on the 3rd day of Ulûlu (2), the day before he was escorted in procession to his marriage. "Festal garments of every kind", some of linen, others embroidered, "in all six festal garments for the whole year" were supplied for Šamaš in his temple at Sippar (3). Sometimes the robe for a divine image was of gold incrusted with gems, and costly ornaments were often offered in addition to the clothing (4).

Statues of gods were not the only divine images recorded. Inspectors sent by the Assyrian king reported to him that: "Fifty images of cherubim, images of clay and silver" (*L ṣalmu kur-ri-bi ṣalam ṭîṭê*^{meš} *kaspi*) were among the objects deposited in the treasure-room of the temple of Sin (5). The *ṣalmê* of cherubim must have been on quite a small scale if fifty of them could be stored in one room together with a large quantity of other objects. The passage recalls the hymn to Innin describing how she voyaged from Eridu to take possession of Uruk in the 'heavenly ship', upon which were also transported fifty 'city founders' of Eridu, fifty *Lachmu*, the Anunnaki, and the Watchmen of the temple (6). ^{d}*Lamassê* are recorded among the statues of the gods of a city, the name of which is lost (*ṣalmâni*^{meš} *ilâni*^{meš} *âli*...) (7). Golden images of these protective deities are mentioned in date formulae (8), and offerings were given to them as to the other images of the "gods (belonging) to the palace" (9).

(1) Dossin, *Les archives économiques du palais de Mari: Syria* XX (1930), pp. 98, 107-8.

(2) Harper, *Letters*, No. 496, Obv. 8, Rev. 4-10; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 346-7.

(3) BM. 19000, Col. V : 39-55, VI : 1-5, BM. 19002, ll. 2-16. King, BBS., pp. 125, 127.

(4) VR. 33, II : 28 ff.; KB. III, 1, Nr. 140, II : 28 ff.; Legrain, PBS. XIII, pp. 104-6, No. 80, CBS. 14189, Obv. 1-27, Rev. 1-12; Harper, *Letters*, No. 498, Obv. 7-18.

(5) Harper, *Letters*, No. 1194, Obv. 13; Waterman, *R. Corresp.* II, pp. 326-7; Pfeiffer, *State Letters*, p. 108, No. 142. *Cf.* Harper, *Letters*, No. 1413, Obv. 9.

(6) PBS. V, No. 25, Obv. I : 42-3, 64, II : 7, 28; Witzel, *AnOr.* 4 (1932), Nr. IV. See also PBS. X, 2, pl. VII ff., Col. III : 5.

(7) Harper, *Letters*, No. 1413, Rev. 1.

(8) Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 182, *151*, S. 188, *225*, *234*.

(9) Müller, *Das assyr. Ritual*, Text I, Kol. III : 32.

An image of Gilgameš (*ṣalam* ^{d}*Gilgameš*) was used during the ceremonies performed in the month of Ab ([1]). Clay reliefs from Aššur represent *ṣalmê*^{meš} *ta-lim ṭîṭi* described in a text ([2]). The month of Tebet was unlucky; nobody might make a statue of a god, or bring a gift to a god ([3]).

3. ^{d}*niṗḫu-ṣalmu,* ^{d}*nûru-ṣalmu* ([4]). — Dr. Müller suggests that these were symbols of light represented in the form of *ṣalmê*.

4. alan-lugal, *ṣalmê šarrâni*. — A flattering form of address to an Assyrian king was to tell him that he was "the very image of the god Šamaš" (*ṣa-al-mu šá* ^{d}*Šamaš*), or of Bêl (*ṣa-lam* ^{d}*Bêl*), or of one of the great gods ([5]). Sacrifices were paid to a statue of Ur-Nanše in the second and third years of the reign of Lugalanda ([6]). Entemena had his statue carved and dedicated it to Enlil ([7]). A statue portraying him received sacrifices a comparatively short time after his death; evidently, however, his cult was maintained or revived, for Abiëšuḫ, eighth king of the First Dynasty of Babylon, announced with pride "an image of the god Entemena (alam ^{d}En-temen-na-a) he made his godhead suitably splendid" ([8]). Narâm-Sin erected his own image (*ṣalmi*(*mi*)-*ma*) ([9]). Gudea and other Sumerian rulers dedicated statues of themselves in the temples of the gods, and these statues continued to receive the sacrifices appointed by the dedicants even after their demise. Thus the statue originally dedicated as a perpetual reminder to the deity of the devotion of his servant became in course of time an object of reverence and participated in the offerings

([1]) Harper, *Letters,* No. 56, Rev. 5-6; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 40-1.

([2]) KAR. VII, Nr. 298; Ebeling, AfO. V (1929), S. 218 f.; Van Buren, *Foundation Figurines,* p. 43 f., figs. 29-31.

([3]) KAR. Nr. 178, Rev. II : 36 ff.; Langdon, *Babyl. Menologies,* p. 140.

([4]) III R. 66, II : 18, 20; VII : 9, 11; KAR., Nr. 214, I : 13; Müller, *Das assyr. Ritual,* S. 26, *22*; Schwenzner, AfO. IX (1933), S. 41. *Cf.* Schroeder, AfK. I, S. 25 f.

([5]) Harper, *Letters,* No. 5, Rev. 4-5, No. 6, Obv. 18-19, No. 652, Obv. 18-19; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 6-7, 452-3.

([6]) de Genouillac, TSA., No. 1, IX : 8 and p. LVII; DP. 53; Nik. No. 23.

([7]) Gadd and Legrain, RI., p. 1 f., No. 1, III : 8, 14.

([8]) DP. 55; CT. VIII, pl. 33, *b*; *cf.* VS. VII, Nr. 46; Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 186, *198*.

([9]) Gadd and Legrain, RI., p. 75 f., No. 275, Col. III : 12-22, IV : 1-19, p. 82 f., No. 276, Col. I : 1-31.

paid to the lesser divinities. The statue, however, was considered the property of the god in whose temple it stood, for Narâm–Sin, when dedicating his own image, utters threats against anyone who should mutilate the statue or set his name upon it, and concludes: "May the god Sin, the lord of the statue (*^{d}Sîn be–al ṣalmi su–a*)... curse him with an ill curse" (1). A statue of Šulgi is mentioned (2) and those of Šû–Sin were erected in the temple of Ningirsu and Bau (alan ^{d}Šu–^{d}Sin é–^{d}Nin–gír–su) where sacrifices were made to them (eš–eš–alan ^{d}Šu–^{d}Sin) (3). An image of him had its own temple or shrine (é–alan ^{d}Šu–^{d}Sin) (4), and another statue portraying him was carried in procession, for allusion is made to a 'going' of a statue of Šû–Sin (5). A statue of Sin–irîbam (*ṣalam ^{d}Sîn–i–ri–ba–am*) stood in a sanctuary of the god Sin, and Warad–Sin placed in a temple "great copper statues (urudu alan ga(l)–gal) that proclaim his royal name" (6). He piously dedicated a golden image of Kudur–mabuk in the temple of the Sun–god, whereas Rîm–Sin placed two copper statues of Kudur–Mabuk and one of Warad–Sin in the temple Egalbarra at Zarbilum, and four copper statues of Kudur–Mabuk in the temple of the god Nannar; in addition he erected two portraits of himself for adoration in the temple of Šamaš (7). In the time of the First Dynasty of Babylon Sâbûm erected a golden image, probably representing a divinity, and a copper statue of the king himself was set up in Ebarra; a "statue of Hammurabi as king of justice" is also mentioned (8). An account from the archives at Mari records that 27 $^{5}/_{6}$ minas of copper, belonging to Dagan of Terqa, had been utilized for "the statue of the king which must go to Aleppo" (*šá ṣalam šarrim šá a–na Ḫa–*

(1) Gadd and Legrain, RI., p. 82 f., No. 276, Col. I : 24-26, Col. II : 6-8.

(2) Keiser, STD., No. 56 : 20.

(3) ITT. II, Nos. 793, 3256 : 2; ITT. III, Nos. 5271, Rev., 6258; TEO., No. 5680, V : 20; Fish, *Cult of the Kings of the Third Dynasty of Ur:* BJRL. XII (1928), pp. 76-81, especially p. 78; Schneider, *Götternamen,* S. 78, Nr. 582, *11-14*; *Ein deifizierter Patesi zur Zeit der 3. Dynastie von Ur: Orientalia* NS. IX (1940), S. 21-3.

(4) ITT. II, No. 3390.

(5) RTC., No. 390.

(6) Gadd and Legrain, RI., p. 75 f., No. 275, VI : 18-20, p. 34, No. 127 : 18-20.

(7) Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 160, *199*, S. 161, *204, 205, 207, 213.*

(8) Gautier, *Archive.. de Dilbat,* No. 32; Ungnad, *op. cit.*, S. 176, *61, 62*, S. 179, *124.*

la–ab^{ki} *i–il–la–ku*), and another account notes that half a mina 1 $^{1}/_{6}$ shekels of silver were required to overlay the same statue. Professor Dossin suggests that very probably this was the identical offering to the great god of Aleppo which gave the name to a year of the reign of Zimrilim: "Year when Zimrilim offered his statue to the god Adad of Hallab" (1). Ammiditana vaunted that "an heroic image of Samsu–iluna (a l a m n a m – u r – s a g – g a S a – a m – s u – í – l u – n a), his ancestor, he brought into Enamtila, and his (own) lordly image, an image of gold, he brought into Emete–ursag" (2). In the temples of Enlil and Ninlil at Nippur an a l a n – l u g a l is mentioned without further explanation (3).

Kings of the First Dynasty of Babylon occasionally state that a statue represented a god or a king in a particular aspect: "An image (representing how) with a weapon he smote..."; "His image as Prince (?)"; "An image of his majesty which was exhibited on the throne"; "His image (which represented him) as he made his petition, in which he held a sceptre (?), and his image (that represented him) as he sacrificed a lamb"; "His image representing him in a dream"; "His image which portrayed him holding a sacrificial lamb in his hand"; "For Šamaš, the great lord, he brought the image of his majesty (which represented him) holding a golden sword in his hand into Ebabbar" (4).

Statues of Assyrian kings were usually referred to by some such phrase as: ^{d}*ṣalam šarru, II ṣalmê šarrâni*^{meš} *dannûte*^{meš} (5), without more precise identification, with the exception of a *ṣalam* ^{m}*Tukulti*^{ti}*–apil–é–šar–ra* (6). Arad–Nabû complains to the king: "The gold for the royal statues and for the statue of the queen-mother has not been given" (7); as the statues are spoken of in the plural it is probable that the reference is not to portraits of the king and his

(1) Dossin, *Syria* XX (1939), pp. 107-8; *Syria* XIX (1938), p. 115, note 3.

(2) Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 189, *245*.

(3) de Genouillac, TD., No. 5501, Obv. II: 6, 20.

(4) Ungnad, *op. cit.*, S. 184, *170*, S. 185, *191*, S. 187, *216, 218, 223*, S. 188 f., *239, 253*, S. 190, *257, 260*.

(5) KAV. Nr. 42, I: 6, 9, 29, III: 6; III R. 66, Obv. II: 2; Müller, *Das assyr. Ritual,* Text I, Kol. II: 8; Harper, *Letters,* No. 1194, Obv. 13; AfO. Beih. 6, Nr. 112: 7, 113: 9.

(6) KAV. Nr. 42, I: 12.

(7) Harper, *Letters,* No. 114, Rev. 3-5; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 76-7; Pfeiffer, *State Letters,* p. 109 f., No. 144.

still living mother, but to those of his immediate forebears, just as another letter states: " Other images of kings (*ṣalmê šarrâni*^{meš}) pertaining to his father, which the king set up, one before Bêl, one before Nabû " (1). Often, however, a statue was erected in the lifetime of the ruler; the booty from the city of Muṣaṣir comprised both types: " One statue of Argišti, king of Urartu, who wore the diadem of a god and whose hand was held in an attitude of blessing, together with its shrine weighing 60 talents of bronze; one statue of Ursâ with two of his horsemen and his charioteer, with their shrine cast in bronze " (2). Thus one statue represented a deified king, the second group was erected by a living monarch. Another communication seems to refer to a portrait of the king himself: " Concerning what the king wrote me that they should make an image of the king, a relief-figure for the governor of the city of Arrapha, a relief-figure for... " (3). Aššurnâṣirpal relates in his annals that: " At the source of the river Subnat, where stood the images of Tiglat-pileser and Tukulti-Ninurta, kings of Assyria, my fathers, I fashioned an image of my royal person, and I set it up beside them " (4). Such memorials were often erected by Assyrian kings (5), and Salmanassar III made it his habit to place his image in lands he had conquered, in the open country, or carved on the face of a rock, or in the temple of the chief deity of the captured city (6). Two of his portraits appear in the bronze reliefs from Balawat, documented by the inscriptions engraved below them (7). A cylinder seal from Dûr Šarrukîn shows worship being paid to a portrait-figure of a king (8). Wall-reliefs

(1) Harper, *Letters,* No. 951, Obv. 19-21.

(2) Luckenbill, *Anc. Records* II, p. 98, § 173.

(3) Harper, *Letters,* No. 151, Obv. 5-12; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 102-3; Pfeiffer, *State Letters,* p. 109, No. 143. See also Harper, *Letters,* No. 1051, Obv. 4, 7; No. 1014, Rev. 12.

(4) Luckenbill, *Anc. Records* I, p. 146, § 445.

(5) Luckenbill, *Anc. Records* I, p. 261, § 736, p. 270, § 765, p. 278, § 774, p. 292, § 813; II, p. 5, § 10, p. 6, § 13, p. 29, § 56-7; Weidner, AfO. VI (1930), S. 12, Text, ll. 24-8; Stephens, YOS. IX, No. 71.

(6) Luckenbill, *Anc. Records* I, p. 201, § 558, p. 203, § 564, p. 205, § 572, p. 206, § 581, p. 208 f., § 585, p. 214, § 598, p. 215 f., § 600, p. 219, § 604, p. 220, § 606-7, p. 228, § 618, p. 234, § 633, 636, p. 235, § 638, p. 241, § 662.

(7) King, *Bronze Reliefs from the Gates of Shalmaneser,* pl. I, Band I, p. 17, Col. II : 5, pl. LIX, Band X, 6, p. 30; Luckenbill, *Anc. Records* I, pp. 225, 226.

(8) BM. 89502, Unger, *Assyr. und babyl. Kunst,* Abb. 36.

and stelai found at various sites also provide examples of similar royal portraits.

A letter to Asarhaddon gives precise instructions as to how royal statues were to be placed in the temple: "In regard to the royal images (*ṣa-lam šarrâni*^{meš}) which are in the city of Harran, of which the king my lord has written saying: 'In the month of Adar... when they shall enter therein and where they are to stand, write me'. When they bring them in, I shall set them up... (Rev. 1). If it please the king, let them set up the royal images in the temple on the right and left of the god Sin; and at the same time let them station the images of the sons of the king, my lord, before Sin" ([1]). This arrangement is confirmed by a letter to Aššurbânipal: "Upon the pedestal of Tašmêtum I have written. I shall set up the images of the king, my lord, on the right and on the left upon the pedestal" ([2]). Evidently the king's image was placed on the cult-base beside the god because, owing to his kingly office, he was 'deified'; statues of royal princes stood facing the deity in the more humble position of worshippers. The royal statues could be mentioned collectively: *ṣalmê šá milki ú rubî ṣalmê šá ḫubše* ([3]).

Royal statues were often richly adorned, for there is mention of: "gold for the royal statues" (*ḫurâṣi a-na ṣa-lam šarra-a-ni*); and again: "The image of silver is just completed. The gold of the bronze image (and) the silver gift, by whomsoever the king, my lord, commands, let it come. Let him observe the skilful work of the overlaying of the gold" ([4]). A Hittite text records the prayer of a queen-consort who vowed a life-size silver image (alam kù. babbar) of her husband, with head, hands, and feet of gold, to the goddess Lelwanni on the condition that the deity should grant him a long life, and she adds: "Moreover, I will behang (it with ornaments?)" ([5]). To revile the royal image was as treasonable as to revile the king in person; report was made to Aššurbânipal: "Against the image of the king he spoke" (*a-na ṣal-mu šarri iḳ-bi*) ([6]), with which the

([1]) Harper, *Letters*, No. 36, Obv. 6-12, Rev. 2-6; Waterman, *R. Corresp.* I, p. 26-7.

([2]) Harper, *Letters*, No. 257, Rev. 4-6; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 172-3.

([3]) KAR., Nr. 214, I; 19-20.

([4]) Harper, *Letters*, No. 114, Rev. 3, No. 531, Obv. 6-11; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 76-7, 376-7. *Cf.* Luckenbill, *Anc. Records* I, p. 158 f., § 468.

([5]) KUB. XXI, Nr. 27, III: 36 ff.; Friedrich, *Orientalia* NS. IX (1940), S. 210.

([6]) Harper, *Letters*, No. 460, Rev. 13; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 320-1.

episode related in the third chapter of the Book of Daniel may be compared. The passage also proves that the *ṣalmu* was regarded as the equivalent of the person it represented. For that reason Aššurbânipal, after his campaign against Elam, carried off to Assyria "thirty-two statues of kings, made of gold, silver, bronze, and marble" from the cities of Elam (1).

5. *Ṣalmê* of persons other than kings may have been included in the expression a l a m a š – a š (2). — Statues (a l a m) and stelai (n a – r ú – a) were erected in temples in the time of Urukagina and Lugalanda; they represented both men and women, such as Lugalanda, Aradazagnunna, and Irku(g)nunna, the ladies Barnamtara and Šagšag, who usually dedicated their own image and bore the cost of the annual or monthly sacrifices (3). Possibly in the early period *ṣalmê* of this type portrayed only those persons who were endowed with the e n–ship of a specified deity (4). In the time of the Third Dynasty of Ur there is an account of expenditure for the transport of a statue of Lugal–^{d}Enki (5), and the a l a n ^{d}G u – d é – a received sacrifices; apparently the latter was not the celebrated ruler of Lagaš, but a late e n s í of the same name (6). A wall-relief from Nineveh shows thirteen soldiers, each one carrying an image. The statues are of various sizes, but all stand on a low base. Some of them hold a mace or a short rod, but none of them have any indications of divinity or even a royal tiara (7). Perhaps they represented *ṣalmê šá ḫubše* like those mentioned in the passage "images of kings and of princes, images of other persons" already quoted (8). Several personal names were formed with *ṣalmu* as one of the component elements (9). The

(1) Rassam Cylinder, Col. VII; Luckenbill, *Anc. Records* II, p. 510, § 810.

(2) CT. XXXII, No. 16, I : 4, 12, No. 17, V : 7, No. 18, VI : 22; Pohl, RVU., No. 272, 1 : 10; Schneider, DDT., Nr. 108, 2, 21, 49, 123.

(3) Nik. 23; DP. 46, 54, 55, 66 : 7; TSA., No. 1, IX : 11, No. 34, Obv. VI : 12-13, Rev. VI : 6-7, No. 36, Obv. VI : 6-VII : 1 ff., see also p. LVI.

(4) Deimel, *Orientalia* II (1920), S. 45-7: XXVIII (1928), S. 59; *AnOr.* 2 (1931), S. 102; Pohl, *Orientalia* NS. VIII (1939), S. 265.

(5) ITT. V, No. 9662.

(6) Chiera, STA., No. 8, XI : 5; Schneider, *Götternamen*, S. 30, Nr. 171; *Orientalia* NS. IX (1940), S. 23.

(7) Layard, *Mon. of Nineveh* II, pl. 30; Paterson, *Palace of Sinnacherib*, pl. 91.

(8) KAR., Nr. 214, I : 19-20.

(9) Tallqvist, *Assyr. Personal Names*, S. 205; Harper, *Letters*, No. 338, Obv. 12-13; San Nicolò-Ungnad, NRV. I, Nr. 17; AfO. Beih. 6, Nr. 108:21.

name *Ṣalamaḫḫê*, "Image of the Brethren", written without the divine determinative, has been explained as a name given by a father to his youngest son, or to a child born after the death of the man's older sons (1).

6. *Ṣalmê* of animals. — *Ṣalmê* of four lions stood in the temple of Ištar Aššurîtum at Aššur (2); evidently these were the great leonine figures which flanked the entrances, just like those alluded to among the images in the temple Ešarra and the two "lions of the palace" (3). As the divine determinative is given to them (*^{d}nêšê šá ekallim*) it is possible that they were not natural lions, but were human-headed creatures crowned with horned caps. Samsuïluna chanted a hymn in honour of the statues of lions and his own portrait-statue which he had dedicated (4). According to the date formula for the sixth year of his reign he erected alam sub-(sub-)bí ^{d}Lamma guškin before Šamaš in Ebabbara and before Marduk in Esagila (5); perhaps these offerings were identical with those acclaimed in the hymn. The date formula on a tablet found at Ashjaly records the completion of a golden statue or statuette of a plough-ox: "Year when the golden plough-ox was made", a formula abbreviated to: "Year when the golden plough-ox" (6).

7. *Ṣalmê* in incantation rites. — These figurines were made of bitumen, clay, wax, tallow, and other substances:

ṣalmâni^{meš}-ia lu-u šá ^{iṣ}bîni lu-u šá ^{iṣ}erini lu-u šá lipî
lu-u šá dak[î] lu-u šá kuspi
lu-u šá iṭṭî lu-u šá ṭîṭi lu-u šá lîši (7).

(1) Stamm, *Die akkad. Namengebung:* MVAeG. XLIV (1939), S. 304; Müller, *Das assyr. Ritual*, S. 26.

(2) KAV., Nr. 42, II : 30; III R. 66, Obv. II : 33 f.; Scheil, RA. XIV (1917), p. 171, Text, Col. II : 5-6.

(3) KAV., Nr. 42, I : 1-11; Nr. 43, I : 28; Müller, *Das assyr. Ritual*, Text I, Kol. II : 9, III : 31. *Cf.* Harper, *Letters*, No. 1413, Obv. 5, Rev. 2.

(4) Langdon, PBS. X, 2, pp. 151-4, CBS. 4568 : 18, 27.

(5) Strassmaier, *Die altbabyl. Verträge aus Warka*, Nr. 54, 62; Chiera, PBS. VIII, No. 132; Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 182, *151.*

(6) Lutz, *Legal and Economic Doc. from Ashjaly:* UCP. X, p. 50, No. 64 : 6; abbrev. form Nos. 1 : 17, 16 : 15, 17 : 17, 18 : 25, 19 : 14, 20 : 15, 34 : 16, 55 : 16, 87 : 19, 104 : 15; Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 195. *Cf.* Harper, *Letters*, No. 1246, Rev. 3, 8, 10.

(7) Gerhard Meier, *Die assyr. Beschwörungssammlung Maqlû:* AfO. Beiheft 2 (1937), Taf. IV : 39-41, Taf. IX : 5, 21, 25, 28-35, 37, 39-40, 42-4, 46, 48, 55, 63, 153-4, 156-8; Langdon, PBS. X, 2, p. 199, Ni. 1203, Rev. 32-5.

In great perturbation a priest wrote to Sargon: "Because of the waters which are strong, his men under my command are not able to bring up the images to me" (1). For the ceremonies of the month of Ab a *ṣalam* ^{d}*Gilgameš* was required, probably because elsewhere he was spoken of as "lord of your *tabu*" (2), and Šamaš-šum-ukîn lamented: "Images of me unto Gilgameš they gave and he caused me to cross the Ḫubur-river", meaning thereby "the river of death" (3). Images served in some way in the 'Magical Ceremonies of Delivrance' (4). Two kinds of figurines played important parts in rites to avert sickness and death; one was a figurine-substitute of the sick man, the other was a portrait-figurine of the death-demon. In the former case the figurines were usually made of clay. "An image of the sick man out of clay as substitute (*ṣalam amêli marṣi šá ṭîṭi pûḫi*) shalt thou make, him with his everyday raiment shalt thou clothe, seven and (again) seven loaves of bread for his nourishment shalt thou place... that image before Šamaš shalt thou place" (5). The portrait of the death-demon was made of repulsive refuse: "Mud from a ruined city, mud from a ruined house, mud from a ruined temple, mud from a grave, mud from a ruined..., mud from a dried-up river, mud from a ruined road, shalt thou put together, mix with bull's blood, make an image of 'Every Evil Thing'. With a lion's skin clothe him, corals strung on a string hang round his neck, let him take a sack and give him food for the way" (6). These final clauses recall the exorcisms against the Lamaštu (7), and were intended to hasten the departure of the evil spirit by providing him with every requisite so that he should have no excuse to linger. Another incantation ordains that three statues of divinities (*ṣalam mârat* ^{d}*A-nim ṣalam* ^{d}*Nam-tar ṣalam* ^{d}*La-ta-rak*) should be made, and then "the image

(1) Harper, *Letters*, No. 503, Rev. 19-20; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 352-3.

(2) Harper, *Letters*, No. 56, Rev. 5; Thompson, *Charms and Amulets:* ERE. III, p. 409.

(3) Langdon, PBS. X, 2, p. 197, Ni. 1203, Obv. 42.

(4) Harper, *Letters*, No. 18, Obv. 11-12; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 14-15.

(5) KAR., Nr. 22 : 4-5, 9; Ebeling, *Tod und Leben*, S. 76, Nr. 20; Meier, *Ein akkad. Heilungsritual aus Bogazköy:* ZA. NF. XI (1939), S. 200-1, Text, Kol. I : 10-30.

(6) KAR., Nr. 184, Obv. 3-6; Ebeling, *Tod und Leben*, S. 80, Nr. 21. *Cf.* KAR., Nr. 227 : 23-7; Ebeling, *op. cit.*, S. 126.

(7) Thureau-Dangin, *Rituels et Amulettes contre Labartu:* RA. XVIII, pp. 184-6; *Le voyage de Lamaštu aux Enfers:* RA. XXXI (1934), p. 120.

of a corpse, the clay image of a man, the statue of a man (made out) of clay from a garden canal, the statue of a man (made out) of..."; in their report to the king the priests add: "All this we have performed" (1). Instructions for the performance of another incantation include both types of figurines. "The image of the deceased of clay you shall clothe with a red garment (as) the clothing of its owner. The image of an evil departed spirit of clay you shall clothe with a garment one day... The image of a departed spirit with a garment of straw" (2). The 25th day of the month of Ab was a day of grief when an image of the ghost of a father was made and a prayer, confessing the dead man's sins, was recited over it (3).

Ṣalmê of witches, sorcerors, and other evilly disposed persons were fashioned so that the pains and penalties inflicted upon their substitutes might be magically transferred to them. The series *Maqlû* provide good examples of such practices, and give long lists of the figurines made (*e-pu-uš ṣalam* ^{amêl}*kaššapi-ia* ^{f}*kaššapti-ia*) (4). A sufferer bemoans all the ill which had been done to him vicariously by maltreating an image as substitute for him (5). The penitent believed that if the water in which he had washed were poured over an image of the sorceror his own sins would flow away with the water and their consequences would be transferred to the sorceror (6).

A series of texts give instructions how to make numerous figurines, mostly seven in each group, to be used in a ritual for the purification and protection of a house (7). The instructions vary as to whether

(1) Harper, *Letters,* No. 977, Rev. 3-7; Waterman, *R. Corresp.* II, pp. 180-1; Pfeiffer, *State Letters,* p. 193 f.. No. 277; *cf.* CT. XXIII, pl. 15 ff. and duplicate KAR., Nr. 21.

(2) Harper, *Letters,* No. 461, Obv. 1-10; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 320-1; K. 2175, II : 3-12; Ebeling, *Tod und Leben,* S. 151, Nr. 30, F.

(3) KAR., Nr. 178, 6, Rev. 35-9; Langdon, *Babyl. Menologies,* p. 125; KAR., Nr. 184, Rs. 23-8; Ebeling, *Tod und Leben,* S. 84 f., Nr. 21.

(4) Meier, *Die assyr. Beschwörungssammlung Maqlû,* Taf. I : 15, 73-86; II : 37-65.

(5) Meier, *op. cit.,* Taf. IV : 27-47; VII : 58-9; IX : 47-8, 51; Langdon, PBS. X, 2, pp. 196-7, Ni. 1203, Obv. 28-42.

(6) Meier, *op. cit.,* Taf. VII : 81-2, 136-8; IX : 153-60.

(7) KAR., Nr. 298; Zimmern, *Ritualtafeln,* Nr. 45-6, 48-50, 53-4; Nies. BIN. II, No. 22; Sidney Smith, JRAS. 1926, pp. 695-713; Gurney, *Babyl. Prophylactic Figures and their Rituals:* AAA. XXII (1935), pp. 31-95. *Cf.* IV R. 21 : 1 ff. for directions how to protect a house by secreting figurines of protective deities.

the figurines should be made of clay or of wood. The first group were those of the Seven Sages, followed by seven figures with the heads and wings of birds, figures clothed with a fish-skin, figures of tamarisk-wood representing the divine Seven and one of their sister Naruda. Then seven figures of weapon-men, and one of the god of the house, more weapon-men, figures of *talim,* of the *mušḫuššû,* fish-men, scorpion-men, figures carrying clubs and others bearing butter and honey, figures of Latarak, the lion-man, dogs, boats, and, lastly, three figures armed with daggers. Clay figurines answering to the description of most of these *apkallê* were discovered below the pavements of rooms in a house at Ur. Each set of seven was contained in its own clay box or 'tabernacle', and the figurines of dogs were buried below the threshold as directed in the texts (1). These prophylactic *ṣalmê* were of a protective nature.

On the third day of the New Year Festival at Babylon a metal-worker and a wood-carver were summoned, and to them gold, costly stones, and choice woods from the treasury of Marduk were assigned, so that they might make two figurines. One figurine, of cedar-wood, held a serpent in his left hand; the other, of tamarisk-wood, held a scorpion. Both of them raised their right hands in salutation to the god Nabû. They were clad in red garments and their loins were girt with date-palm twigs. They were exhibited in the temple of the divine Judge, and food from his table was offered to them. But on the sixth day, when Nabû entered the temple Eḫursagtila ("House of the mountain of life"), the sword-bearer struck off the heads of the two figurines, a fire was kindled before Nabû and into the fire they were thrown (2). These were true substitute-images, they were scape-goats for the sins of others. They were clad in the garments of royalty, held symbols of the fertility obtained by wedlock in their hands, and were fed from the god's own table. But at a pre-ordained moment they were remorselessly 'slain', and fire consumed their bodies and with them all the sins and evils that had afflicted the people.

(1) Woolley, AJ. VI (1926), pp. 378-9, pl. LVI, *b*; *Babyl. Prophylactic Figures:* JRAS. 1926, pp. 689-95, pls. IX-XIII; Van Buren, *Foundation Figurines and Offerings,* pp. 57-61.

(2) II R. No. 1, IV: 1-27; Zimmern, *Zum babyl. Neujahrsfest:* BSAW. LVIII (1906), S. 149; LXX, 5 (1918), S. 37; AO. XXV, 3 (1926), S. 5; Thureau-Dangin, *Rituels accad.,* pp. 129-46; Ebeling, AOTAT. (2. Aufl. 1926), S. 297 f., Z. 190-216.

Akin to this rite are ceremonies in which the *šar pûḫi*, the king-substitute or puppet-king, played the chief rôle. He was originally a living person who acted as king for a period of one hundred days and subsequently was put to death (1). But sometimes, as frequent references attest, the human substitute was replaced by an image. It is not always easy, however, to be sure whether the reference is to the living substitute or to the image. An official states: " I lifted up the images in the house of Baltai. I brought near. I carved the royal image (*ṣa-lam š[arri pu-ḫi]*) " (2). A letter to Asarhaddon shows that the *ṣalmu* was treated in all respects like the king himself: " Regarding the royal image which is to be set in place, let them give the order. In regard to the clothing of the king, my lord, the garments which are for the image of the king (*ku-zip-pi šá a-na ṣalmi šarri pu-u-ḫi*), in regard to the necklace of gold, the sceptre, the throne... " (3). The reverse of the picture is illustrated by the action of a defeated king: " An image of himself he had them make, he clothed it with the *bašamu*-garment, fetters of iron he put upon it; and with the marks of slavery he... " (4). Statues of the *šarri pûḫi* were employed in ceremonies performed to avert the evil consequences of a solar eclipse, and at such times the *šar pûḫi* uttered oracles, apparently usually boding ill towards foreign enemies (5). The writer of another letter to Asarhaddon reveals the purpose of the image: " In regard to the substitute-image (*ina muḫḫi šarri pu-u-ḫi*)... In the city of the house of your father where you dwell let them put (it), that it may take away evil from you " (6).

(1) von Soden, ZA. XLIII (NF. IX) (1936), SS. 255-6; *Aus einem Ersatzopferritual für den assyr. Hof:* ZA. NF. XI (1939), S. 42-61; Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, p. 358.

(2) Harper, *Letters*, No. 970, Rev. 5-9; Waterman, *R. Corresp.* II, pp. 176-7; Pfeiffer, *State Letters*, p. 188, No. 267; *cf.* Harper, *Letters*, No. 1014, Obv. 1-3.

(3) Harper, *Letters*, No. 653, Obv. 6-11; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 454-5; Labat, *La royauté assyro-babyl.*, p. 354.

(4) Luckenbill, *Anc. Records* II, p. 234, § 601.

(5) Harper, *Letters*, No. 223, Obv. 12-19, Rev. 6-9; No. 629, Obv. 5-7, 15-19; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 152-3, 438-9; *cf.* Harper, *Letters*, No. 359, Obv. 7-14, Rev. 1-6; Waterman, *R. Corresp.* I, p. 250-1.

(6) Harper, *Letters*, No. 46, Obv. 5-12; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 34-5; Labat, *La royauté assyro-babyl.*, p. 354.

When the image of a god was removed from a temple a special rite was ordained (1). Another ceremony in which the *ṣalmu* itself was the chief performer was that of the 'Opening of the Mouth' and the preparatory 'Washing of the Mouth', performed upon the occasion of the dedication of a divine statue. Until the ceremony had been performed the statue was mere inanimate matter, without life or spirit: "(The image) without the 'Opening of the Mouth' smells no perfume of offerings, eats no bread, drinks no water"; therefore it is ordained: "For the same image 'the Washing of the Mouth', the 'Opening of the Mouth' shalt thou perform" (2). By this rite it was brought to life and the divine spirit was breathed into it so that it became the embodiment of the deity it represented (3). The ritual was elaborate, and on one occasion at least it took place in the *Bît mummu*, 'the House of Wisdom'. Directions to the priest ordain at intervals: "After that thou shalt recite the incantation 'Holy image (*arki-šú šiptu* alam kù), according to excellent precept completed!'", and later: "The incantation 'The image (*šiptu* alam ki kù-ga-ta) which in a holy place was born!', and the incantation 'Image, in heaven born!'" (4).

8. *Ṣalmê* of natural features. — Numerous *ṣalmê* were specified in a fragmentary letter, namely those of gods, of steppes, lands, rivers (*mâtâte*^{meš} *nârê*^{meš}), and others (5). "Year of the mountains and rivers" (*šanat ša-di-i u na-ra-a-tim*) indicates a conspicuous dedication (6). A year of the reign of Bûr-Sin, seventh king of the Isin Dynasty, was recorded as: "Year when a royal image of copper of an overflowing river and a copper altar (?) he set up for Nin-Insina" (7). Ammizaduga of the First Dynasty of Babylon says:

(1) Harper, *Letters*, No. 1212, Rev. 1-9; Waterman, *R. Corresp.* II, pp. 338-9.

(2) PBS. XII, 1, No. 6, Obv. 1-3, 12.

(3) Sidney Smith, JRAS. 1925, p. 37-60, pls. II-IV; PBS. XII, 1, No. 6, pls. 6-7; Ebeling, *Tod und Leben*, S. 100-130, Nr. 26-29; Streck, *Aššurbánipal:* VAB. VII, 2, S. 268-9, Prunkinschr. Col. III : 21; King, BBS., p. 124, BM. 19000, Col. IV : 27.

(4) BM. 45749, Rev. 48, 54.

(5) Harper, *Letters*, No. 1413, Rev. 2, 5; Waterman, *R. Corresp.* II, pp. 486-7.

(6) Poebel, *Babyl. Legal and Business Documents:* BE. VI, 2, No. 81.

(7) Chiera, PBS. VIII, No. 3; Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 149, *127*.

"A lordly, royal representation of mountains and numerous rivers he brought as decoration into the High House Enamḫe"; and again: "Great altars with (representations of) mountains and rivers he brought into Enamtila", abbreviated in certain cases to: "Great bronze altars and (?) a royal representation of mountains", and: "Great bronze altars and a royal representation with mountains and rivers he brought"; and further: "A mighty royal representation with mountains, one for Nesag, he erected in the High House É-nitendu(g)", with the variant: "A mighty royal representation with mountains of kingdoms and rivers" (1). The reason for representing overflowing rivers is given by a formula for the eighth year of Samsuïluna: "A royal representation of mountains and rivers which bring fullness and overflowing he set up" (2). *dIdiglat,* the divinity of the Tigris, received offerings together with other images of the "gods of the palace" (3), although another text implies that he had a temple or shrine of his own (4). Among the *ṣalmê* enumerated in Esagila were those of dÍd (*nâru*) (gloss: i-íd), dÍd-gal (*nâru rabû*), dÍd-silim, and dÍd-lú-ru-gú, 'the high river of the Lower World' (5). In the texts reference is often made to the last-named divinity (6). The ḪAR.ra-*ḫubullu* series contained a list of the 'ships of the gods', upon which they were transported from one place to another, and copies of these vocabularies, repeated several times as a school exercise but with occasional errors, are preserved by clay tablets from Nuzi. In the section 'Ships', IV: 44, the *elep dEa* is followed by: giš ma-(d)íd-lú-ru-gú = *elep dNâri* (7). This river divinity, who could become a ship to transport the River-god Ea, recalls the representations on archaic cylinder seals of a boat

(1) Ungnad, *op. cit.,* S. 199 f., *261*, *262* (*cf.* VS. VII, Nr. 100, 101), *265* (VS. VII, Nr. 124, 139).

(2) Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 182 f., *153.*

(3) Müller, *Das assyr. Ritual,* Text I, Kol. III: 34.

(4) KAV., Nr. 78: 20.

(5) CT. XXIV, 16: 22-6; Deimel, *Pantheon,* Nr. 1535-7, 1540; see CT. III, BM. 17288; Unger, *Babylon,* S. 259.

(6) Deimel, *Pantheon,* Nr. 1537; ŠL. 122; Schneider, *Götternamen,* S. 33, Nr. 193; Delitzsch, *Sumer. Glossar,* S. 21, 273; see IV R. 14, No. 2: 22 f.

(7) Tallqvist, *Götterepitheta:* SO. VII (1938), S. 325; Salonen, *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien:* SO. VIII, 4 (1939), S. 62; Lacheman, *Nuziana:* RA. XXXVI (1940), p 82, No. 1, SMN. 2563: 4, 8, 13, 17.

with a prow in human form who propels the craft by means of an oar or a punting-pole (1).

The only indication given by these passages as to the appearance of the images of rivers is that sometimes a river of the Lower World was represented in the form of a ship. It is difficult to tell how the land or the steppes were depicted. In a text from Ur, however, Warad-Sin says he dedicated " Seven copper statues of the river (7 urudu alam íd(?)-da) in whose hands he set copper... " (2). As they had hands the images were evidently represented anthropomorphically. The text of an incantation against the death-demon is too fragmentary to provide trustworthy evidence, but it contains what is thought to have been the description of how an image of the River-god *Nâru* should be adorned:

7. " ... a *nibittu*-cloth as a gift shalt thou give him,
8. (a head-band) for his head to bind on him,
9. (a girdle) round his hips to gird him,
10. a chain of gold... round his neck to lay,
11. rings of gold on his hands and feet to place.
12. ..... pine-cones give to him,
13. ..... seven grains of corn of silver, seven grains of corn of gold give to him.
14. The incantation: ' Thou, River, Creator of gods and men' shalt thou recite " (3).

This passage, if it really describes the adornment of a statue of the River-god, seems to offer further grounds for thinking that he was usually portrayed in human guise. The bronze reliefs from Balawat may give some idea of what a River-god was supposed to look like, for in them he is thrice pictured rising from the waters of his streams (4).

In addition to íd, 'the river', ib, 'a dam in a river', ib-maḫ, ib-edin-na, also received offerings in the time of Urukagina and even later (5).

(1) Frankfort, *Iraq* I (1934), p. 19 f., pl. III, *e-g*; *Cylinder Seals*, pls. XIV, *k*, XV, *j*, *u*; Van Buren, AfO. X (1935), SS. 240-4, figs. 8, 9.

(2) Gadd and Legrain, RI., p. 94, No. 301, I : 21-2.

(3) KAR., Nr. 227, I : 7-14; Ebeling, *Tod und Leben*, S. 125, Nr. 30.

(4) King, *Bronze Reliefs from the Gates of Shalmaneser*, p. 30, pl. LIX, Band X, 6.

(5) DP. 55; TSA. 51; Deimel, *Pantheon*, No. 1501; *Orientalia* XXVIII (1928), S. 61.

In a fragmentary letter to Sargon II there is a reference to ^{aban}*ṣalam šadî*, 'the stone image of a mountain' (1), and the dedications of representations of mountains are commemorated together with those of rivers in the date formulae already mentioned. Texts of the Third Dynasty of Ur frequently mention ḫar-sag-kà-lam-ma, 'the Mountain of the Land', among the images which received sacrifices in the temple of Enlil and Ninlil at Nippur (2). Conventional pictures of mountains depicted as conical mounds patterned with overlapping scales, are known in Sumerian art from very remote times, but how a *ṣalmu šadî* was figured cannot be determined. Rivers were expressly stated to be symbols of fertility; the significance of mountains is less evident. It has been surmised that they had some symbolical connexion with Enlil, one of whose epithets was 'the Great Mountain'. But it must not be forgotten that in prehistoric times an artificial mound was the earliest 'sacred place', upon which the temple-tower was subsequently erected. Religious texts often extol a temple because it was "founded upon a mountain", or compare it to a mountain; two apotropaic *ṣalmê* were 'slain' during the New Year Festival in Eḫursagtila, 'the House of the mountain of life'. It is possible that the *ṣalam šadî* symbolized the sure foundations of a sacred edifice, and hence by connotation, firm establishment under divine protection. Describing the marvels of the temple at Keš the liturgy for its dedication proclaims: "At its entrance-gate lies a great mountain which cannot be pushed aside" (3); nevertheless, there is nothing to prove whether the mountain was a natural feature or a *ṣalmu*.

Apart from the primary significance of fertility and stability rivers and mountains seem to have had another mystical meaning. One text contains the fragmentary passage:

3. *ar-su-up íd nâri* "... near the river,
4. *íd nâri* $^{(iš)}$*makurru* near the river a sailing boat",

and a few lines further on:

12. *a-na šá-di-i šá pur-ru-(us) purussî* "To the mountain of right decision".

(1) Harper, *Letters*, No. 758, Obv. 6; Waterman, *R. Corresp.* II, pp. 32-3.

(2) The relevant passages are cited by Schneider, *Götternamen*, S. 22-3, Nr. 118, *A*, f; Landsberger, *Kult. Kalender*, SS. 27-8, 37, 39.

(3) Witzel, *Texte zum Studium sumer. Tempel und Kultzentren: AnOr.* 4 (1932), S. 80-1, Col. III: 29.

It has been pointed out that *id nâri* recalls the expression *itê nâri*, 'the banks of the river', which are explained by V R. 47, Rev. 30f. and commentary as *ḫursân*, "the mountain, the place of judgment in the Lower World" (1). For this reason oaths were taken:

5. "By Šamaš, the just judge,
6. I would have thee swear, by springs, by valleys,
7. mountains, rivers, must thou swear" (2).

A hymn to Nusku acclaims the Righteous Judge, "who, like unto *Nâru*, makest right and justice to shine forth" (3).

9. Architectural images. — *Ṣalmê âlâni*, 'images of cities', were among the *ṣalmê* in the temple of Ašur (4), but with no indications as to what they were like. It might be thought that these particular *ṣalmê* were those of the seven ancient cities which figured in magic rites, namely Ur, Nippur, Eridu, Kullab, Keš, Lagaš, and Šurrupak, the more so because a religious text informs us: "The seven places of oracle, the seven places of oracle, with the seven statues are provided" (5). Furthermore, it might be supposed that they were represented by the *apkallê* of the Seven Sages upon whose thighs the names of those cities were inscribed (6). But this supposition is negatived by the fact that there is a reference to the *ṣalmu* of a quite unimportant city, ^{âl}*Du-nu-ša-*^{I}*ṣa-al-me* (7). Another passage speaks of *ṣalam... âli a-na ad-rak nâri*, 'an image of a city on the bank of a river' (8). The splendid bas-reliefs which covered the walls of the palace at Khorsabad reproduce scenes which have been explained as tribute-bearers approaching the king, but should more correctly be described as priests and temple-attendants bearing vessels and divine attributes for a sacred rite. Some of them carry in one or in both hands objects resembling models of buildings with towers

(1) II R. 60, No. 1, Col. III: 3-4, 12; Ebeling, *Tod und Leben*, S. 10.
(2) KAR., Nr. 22, Rs. 5-7.
(3) Craig, *Religious Texts* I, pl. 35 and duplicate pl. 36, ll. 13-14.
(4) III R. 66, I: 29 f.
(5) Legrain, PBS. XIII, p. 68, No. 35, Rev. 25-6; Witzel, *Auswahl sumer. Dichtung* I: *AnOr.* 15 (1938), S. 89, Nr. 11, commentary S. 90.
(6) KAR., Nr. 298, Obv. 1-10.
(7) VAT. 10802, Z. 17; see Weidner, AfO VI (1930-1931), S. 83, Anm. 49.
(8) Harper, *Letters*, No. 977, Rev. 11; Waterman, *R. Corresp.* II, pp. 180-1.

crowned by square turrets at intervals (1). Professor Dr. A. Pohl, S. J., has proposed to identify these objects with the *ṣalmê âlâni*. It is noteworthy that in appearance the models are precisely alike, a wall, presumably forming a square, surmounted by four towers; therefore a model never portrayed the aspect of any particular city, but was a generic conception of a city. Possibly every model was inscribed with the name of the city it represented symbolically, thus theoretically differentiating the images.

Ṣalmê of cities were used during rites of exorcism, but these must have been crude little clay models, very roughly and summarily fashioned. One account describes the ritual of shutting up a city so that sorcery might be excluded from the bewitched man's abode. First of all the model was made, and then over it the following incantation was recited:

> " My city is *Ṣappan*, my city is *Ṣappan*,
> There are two gates to my city *Ṣappan*;
> One to the east and one to the west,
> One towards the rising sun and one towards the setting sun " (2).

Another incantation against the loss of finger nails prescribes the rites to be performed:

> Obv. 17. " Incantation: " The city, what city (is it)?
> The house, what house (is it)?
> 18. The city is the city of Sipur (= Sippar?),
> the house is the house of Marduk.
> 19. Between them a sacrificial vessel is laid " (3).

Evidently both the 'city' and the 'house' were concrete objects, *ṣalmê*, for between them stood the sacrificial vessel.

At Babylon the *ṣalmê* which stood in Esagila included those of two quarters of the city, (^{d}Ká-)dingir-ra and ^{d}*Libbi-âli* (4). The representations of them must have been symbolical, and they may have been pictured in some such guise as the *ṣalmê âlâni*. The Inner and Outer City Walls were also deified, ^{d}*Im-gur-*^{d}*En-líl* and ^{d}*Nimid-*^{d}*En-líl-la* (5) and were presumably represented by *ṣalmê*,

(1) Place, *Ninive et l'Assyrie* III, pl. 48, fig. 1; Loud, *Khorsabad* I, figs. 34, 35, 43, 55.

(2) Thompson, *Charms and Amulettes:* ERE. III, p. 409.

(3) KAR., Nr. 134, Obv. 17-19; Ebeling, *Tod und Leben*, S. 98.

(4) III R. 66, Rev. VI: 1, 9; Unger, *Babylon*, S. 78-9, 164, Anm. 1, S. 263.

(5) III R. 66, Rev. V: 18-19.

for they were reckoned among the "gods of Esagila and Babylon" in a list which also included the City Gates *Abul-^{d}Ištar* and *Abul-^{d}Uraš* ([1]).

At Babylon the Street *kunuš qadru* led to the entrance-gate to the sacred precinct of Esagila and Etemenanki which was named *bâbu ellu,* or the 'Closed Gate', for it was opened only for the procession of gods who took part in the ceremony of the sacred marriage of Marduk and Ṣarpanîtum ([2]). The street *kunuš qadru,* described as "a narrow street" ([3]), was in reality a paved Processional Way, probably used only on the occasion of ceremonies, since it led to an entrance-gate which was otherwise closed. At Aššur a *ṣalmu* of the god *Kunuš qadru,* stood in the temple of Ašur ([4]); apparently it was the personified image of the street at Babylon deified on account of its sacred character.

Ṣalmê of temples. Fragmentary stone models of façades of temples were discovered at Uruk in the filling earth between the strata C and D-E on the archaic mound on which the zikkurrat of Anu afterwards arose ([5]). They may have been the remains of models of shrines dedicated in the archaic temples successively erected on the raised mound. That such *ṣalmê* existed is proved by the fact that in the time of Lugalanda an a l a m é – s a g – g a is mentioned three times, and there was a n a – r ú – a é – s a g – g a in the temple of ^{d}N i n – m a r^{ki} at Lagaš ([6]). During the New Year Festival in the temple of Gula at Drehem a long list of divinities were honoured with sacrifices, including a lamb for the sanctuary of the god Nannar (ŠEŠ.KI) ([7]). Images of 'temples' and 'houses' were among the sacred objects placed on the 'heavenly ship' which conveyed Innin from Eridu to Uruk where she was to take possession of her new cult site ([8]). In the account of cattle and sheep offered for sacrifice

([1]) III R. 66, Rev. V : 5-6.

([2]) KAR., Nr. 122; Unger, *Babylon:* RLA. I, S. 357, § 99, *g*; *Babylon,* S. 109, 162.

([3]) VAT. 554, Kol. III; Reisner, SBH., Nr. V.

([4]) III R. 66, Obv. I : 28; V R. 47, Rev. 37-8; KAR., Nr. 122, Rs. 7; Deimel, *Pantheon,* Nr. 1701.

([5]) Heinrich, UVB. VIII (1937), S. 45-7, Taf. 48, *b*, *k-n*.

([6]) TSA., No. 1, IX : 11; Nik., No. 23; DP. 53, 55; *cf.* Deimel, *Orientalia* XXVIII (1928), S. 16; ŠL. II, S. 324, *229*.

([7]) de Genouillac, TD., No. 5482, Obv. 19.

([8]) Poebel, PBS. V, No. 25, Rev. III : 20 ff.; Witzel, *AnOr.* 4 (1932), S. 63.

in the temple of Šamaš at Sippar on the 13th day of the month of *Ajar* in the 13th year of Nabopolassar, precisely the same sacrifice was appointed for what was evidently an image of "the House of the god Marduk" (*pân bîti* ^{d}*Marduk*) as for any of the other divinities ([1]). The phrase *ṣalmê šá* É.KUR *ṣalmê šá bît* ^{d}*Aššur* could be interpreted as meaning the images which stood in those two temples ([2]). A consideration of the analogous passages, however, suggests that a literal interpretation might be given to the statement, and that the reference may have been to symbolical images of the two sanctuaries, for it seems unlikely that a *ṣalmu* of a temple was a detailed model of any particular shrine, but it is more probable that, like the *ṣalmê alâni,* they were conventional representations of an abstract idea.

In the time of the Third Dynasty of Ur sacrifices were made to the image of the Ká-^{d}En-líl-la in the temple of Enlil at Nippur ([3]). At Aššur the *ṣalmu šá abul* ^{d}*Ašur* was the recipient of offerings like the other images of gods which stood in the temple of Anu and Adad ([4]). A cylinder seal of the first millennium may offer some idea of what the *ṣalmu* of a temple entrance may have looked like. It depicts a man standing in an attitude of reverence beside an entrance flanked by crenellated towers and with an arched doorway in the middle of the façade ([5]). The man exceeds the building in height, and therefore it seems legitimate to conclude that he was not depicted standing by a veritable doorway, but by a large-size model of a temple entrance. The door, however, is closed, a detail which recalls the *bâbu ellu,* also named 'the Closed Gate', or 'Cherub, hear!', which gave access to the precinct of the sanctuaries Esagila and Etemenanki at Babylon. This closed or walled-up entrance was opened during the New Year Festival in the month of Nisan when on the 10th day of the month the procession of gods passed through it to take part in the ceremony of the sacred marriage

([1]) Moldenke, *Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art:* Part II, p. 86, No. 12 : 7.

([2]) KAR., Nr. 214, I : 30; Müller, *Das assyr. Ritual,* S. 27.

([3]) de Genouillac, TD., No. 5501, Obv. II : 1; Landsberger, *Kult. Kalender,* S. 28; Schneider, *Götternamen,* S. 23, Nr. 118, *A*, f.

([4]) Müller, *Das assyr. Ritual,* Text I, Kol. III : 17.

([5]) Delaporte, *Cat. Mus. Guimet,* pl. VIII, No. 117; Weber, *Altor. Siegelbilder,* Abb. 471.

of Marduk (1). According to late Assyrian texts it was also opened for an annual function in the month of Ulûlu, and stood open from the 4th to the 6th day of that month, for on those days "the gate of the prescribed ceremonies of Bêl and Nabû was opened" (2). It is not certain whether at that period the rites previously celebrated in the month of Nisan were transferred to the month of Ulûlu, but in the time of Asarhaddon, who restored and reorganized the cults of Babylon, the festival was of such importance that it gave its name to the month which was often called ^{arah}*pît-bâbi*, 'Month of the Opening of the Gate' (3). Thus it is possible that the cylinder seal represents a man in adoration before the peculiarly sacred entrance to the temple precinct.

In the Assyrian ritual for the crowning of a king, and apparently nowhere else, the expressions occur *ṣalmê šá êkalli*, *ṣalmu šá êkalli* (4), for these images, like many others, received offerings of 'stones'. The phrases are susceptible of more than one interpretation. The second passage permits the meaning "statue to be found in the palace", yet from the context of the first passage it is clear that the images to which reference is made stood in the temple of Ašur. Dr. Müller inclines to the explanation that the phrase should be taken in the sense "images of persons of the Court". Nevertheless, according to the text one 'stone' was assigned to every statue (*I ṣalmu šá êkalli*); in the first passage, as two 'stones' were offered (*II ṣalmê šá êkalli*) there must have been two images and no more, a meagre number to represent the numerous "persons of the Court". For this reason it seems possible that actual models of the palace, singly or in pairs

(1) BM. 34878, ll. 6-7; VAT. 554, I : 6-7; '*Esagila* Tablet', AO. 6555, ll 4, 15, *Textes cunéif. du Louvre* VI, pls. 59 60; Weissbach, *Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon* (= WVDOG. 59 [1938]), S. 64-70; Unger, *Babylon:* RLA. I, S. 357, § 99, *g*; *Babylon*, S. 48. 162, 169, 201-4, 232-3, 242; ZATW. XLV (1927), S. 165 f ; Pohl, *Das verschlossene Tor: Biblica* 20 (1939), S. 201.

(2) Harper, *Letters*, No. 338, Rev. 3-4, No. 496, Obv. 10; Waterman, *R. Corresp.* I, pp. 234-5, 346 7; Pfeiffer, *State Letters*, p. 159, No. 218, p. 163, No. 226.

(3) Pinches, PSBA. 1912, p. 293, Sp. II, 381, 5; V R. 43, A, 19; Virolleaud, *Sham.*, 14, 24; MDP. XXII, p. 134, No. 123 : 4; Luckenbill, *Anc. Records* II, p. 246, § 651, p. 250, § 659 C, p. 259, § 669; Langdon, *Babyl. Menologies*, p. 44.

(4) Müller, *Das assyr. Ritual*, Text I, Kol. II : 7, III : 29, and S. 26, *5*, S. 27.

and more or less symbolic in form, were dedicated. A palace comprised not only the dwelling of the king, but shrines of various gods as well; perhaps a model of a royal residence was dedicated so that the whole complex of buildings might be placed symbolically under the protection of the divinity, in this case the god Ašur.

Ṣalmê of houses were apparently among the sacred objects transported on the 'heavenly ship' which conveyed Ištar from Eridu to her new domain at Uruk (1). Apart from this instance *ṣalmê* of houses do not seem to be recorded, with the exception of the little clay models used for magic purposes, an example being the incantation against the loss of finger nails already mentioned which necessitated the fashioning of a 'city' and a 'house' (2). The house is explained as "the house of the god Marduk"; it may have been the model of a house which Bêl was supposed to have made, and which was used as a cage for a scorpion in a rite to heal the sting of that insect (3).

10. *Ṣalmê* of moral qualities. — A date formula of the reign of Abiëšuḫ, eighth king of the First Dynasty of Babylon, commemorates the fact that in that year "an image of righteousness, splendidly fashioned, Abiëšuḫ for his lordship erected" (a l a m níg-si-sá šu-du$_7$(?)-g a r-r a a-bi-e-šu-uḫ n a m-n u n-še$_{10}$ m u-u n-dím-m a(?) (4). Justice and righteousness are given the divine determinative in Lists of the Gods, and are shown to have been personified by the gods Kettum and Mêšârum, sons and constant attendants of Šamaš, the just Judge:

4.	^{dimmer}A m-z i-d a	^{dingir}Níg-z i-d a	^{ilu}*Ket-tum*
5.	^{dimmer}A m-g i-n a	^{dingir}Níg-g i-n a	^{ilu}*Ket-tum*
6.	^{dimmer}A m-s i-s á	^{dingir}Níg-s i-s á	^{ilu}*Me-ša-rum* (5).

(1) Poebel, PBS. V, No. 25, Rev. III : 20 ff.; Witzel, *AnOr.* 4 (1932), S. 63.

(2) KAR., Nr. 134, Obv. 17-19; Ebeling, *Tod und Leben,* S. 98.

(3) Rm. II, 149, Rev. 5-12; Hunger, *Babyl. Tieromina,* S. 131; Langdon, BE. XXXI, p. 32; Thompson, *Disease and Medicine (Assyro-Babylonian):* ERE. IV, p. 746; Van Buren, *The Scorpion in Mesopotamian Art and Religion:* AfO. XII (1937), S. 28.

(4) Poebel, BE. VI, 2, No. 93; Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 186, *205.*

(5) K. 171, Rev. 4-6 (II R. 59), Zimmern, ASAW. XXVII (1909), S. 711; BVSAW. LXIII, Heft 4 (1911), S. 116; Schroeder, *Ein neuer Götterlistentypus aus Assur:* ZA. XXXIII (1920), S. 132, 141; KAV., Nr. 63, IV : 36; de Genouillac, *Grande liste de noms divins sumériens:* RA. XX (1923), p. 102, AO. 5373, IV : 38-40; Deimel, *Pantheon,* Nr. 1750, 2132, 2387, 2391.

Oaths were sworn by Šamaš, Kettum, and Mêšârum (1). In incantation ceremonies an offering was made to Šamaš, and incense-burners were placed in front of Kettum and Mêšârum, followed by a sacrifice of flesh to the two last-named gods (2). A document recounts the sacrifices made to the images of the gods in the temple of Šamaš at Sippar, and includes those appointed for "the Day, Truth, Justice, and Righteousness" (*$^{d}U_4$-mu ^{d}Kit-ti ^{d}Mi-šar u ^{d}Madânu*) (3). A calendar specifying the days when certain rites were performed in temples throughout Babylonia connects Mêšârum with the city of Ḫarrati (*^{d}Mi-šar-rum ^{âl}Ḫa-ra-ra-ti*) (4). Kettum and Mêšârum were portrayed on the stone tablet of Nabûapaliddina discovered with the duplicate clay impressions in the coffer prepared by Nabopolassar and inscribed *ṣal-lam ^{d}Šamaš bêl Sippar^{ki} a-šib-bi É-babbar-ra,* "Image of Šamaš, the lord of Sippar, who dwells in Ebabbara" (5). The two gods appear in the shape of three-quarter figures who lean forward above the roof of the shrine in which Šamaš is seated; they hold the long cords attached to the sun-disk placed upon the altar in front of the sanctuary.

11. *Ṣalmê* of constellations. In descriptions of drawings of stars (*Hypsomata*) on astrological tablets constellations imagined in human form are stated to be *ṣalmê,* but not those in the form of animals or lifeless objects (6).

This brief study of the subject seems to indicate that *ṣalmê* served many purposes, and that their significance varied according to the purpose for which they were used. That purpose, however, was exclusively religious, even if it were sometimes in the debased form of figurines employed in magic rites; there is no example of an image employed merely as decoration or created as an *objet d'art.* The meaning of statues of divinities is obvious, but these images had to be awakened to life by means of the rite of 'the Opening

(1) Kunstmann, *Die babyl. Gebetsbeschwörungen:* LSS. NF. II (1932), S. 106-7.

(2) Zimmern, *Ritualtafeln,* Nr. 1-20, Z. 127, 133-4, 144-5, 161-2, 180-3, 194-9.

(3) VS. VI, Nr. 213, II : 20; San Nicolò und Ungnad, *Neubabyl. Rechts- und Verwaltungsurk.* I, S. 669, Nr. 815.

(4) Clay, *Babyl. Records* IV, No. 25 : 45.

(5) BM. 91000, King, *Babyl. Boundary Stones,* pp. 120-1, pl. XCVIII, BM. 91001, 91002, pl. C.

(6) Weidner, AfO. IV (1927), SS. 73-8, VAT. 9428, Vs. 1, 4, 8, Rs. 1, 14.

of the Mouth'. In the early period *ṣalmê* of mortals usually seem to have been dedicated by the original of the portrait-figure, who also provided for the maintenance of the sacrifices as a permanent reminder to the deity of his pious act. In the case of one or two persons these sacrifices were continued after the demise of the dedicant, and became a cult. It was not ancestor-worship in the strict sense, for the cult was not maintained solely by those in the direct line of descent; for instance, there is no evidence that there was any cult of Ur-Nanše or of Entemena among their immediate descendants, but the alam Ur-^{d}Nanše received sacrifices in the time of Lugalanda, and the alam ^{d}En-temen-na-a was erected by Abiĕšuḫ. It is uncertain why the memory of these particular rulers was held in especial reverence. Naram-Sin, an able and victorious king, erected his own statue, but never became the object of a cult. Perhaps Ur-Nanše and Entemena were renowned for their piety, and on that account were believed to have been peculiarly favoured by the gods. Kings of the Third Dynasty of Ur were deified immediately upon their accession to power, but in spite of that fact the cult paid to them was of short duration. In Assyrian times the *ṣalmê šarrâni*^{meš} were sometimes expressly stated to be portrait-statues of ancestors of the reigning monarch, and they received offerings in the temples, apparently as a form of political propaganda. But it is hard to ascertain to what extent ancestor-worship in the true sense prevailed, or that there was any belief that the royal forebears attained to the status of divinities and could confer benefits, or even that prayers were addressed to them.

Ṣalmê of animals seem to have been those of protective beings. *Ṣalmê* of natural features signified fertility, but also had a mystical chthonic meaning. Figurines used in incantation rites were magical in intention, and were usually destroyed or burned at the conclusion of the ceremony. Some of them were apotropaic, like the two which were 'slain' during the New Year Festival, others belonged to the realm of 'black' magic.

Ṣalmê of architectural features may have been dedicated with the intention of reminding the deities that the originals of the models were under their especial protection. But they must have had other, more subtle meanings which are hard to discriminate. Our knowledge of Sumerian, Babylonian, and Assyrian religion is still so superficial that we are not always able to discern the inner significance of the facts, or to penetrate the veil of mysticism in which the basic doctrines were shrouded.

Keilschriftbibliographie. 2

(1. III. — 1. IX. 1940)

A. Pohl (Rom) und C. H. Gordon (Northampton, Mass.)

Diese Zusammenstellung berücksichtigt besonders das Interessengebiet der Keilschriftforschung im weiteren Sinn. Vorläufig wurde noch von Ägypten abgesehen. Für eine ausführliche Bibliographie von Palästina und dem Alten Testament sei auf ' Biblica ' verwiesen.

Um diese Übersicht für die Fachkollegen möglichst vollständig und nutzbringend zu gestalten, bittet die Redaktion alle Verfasser freundlichst um die Zusendung von Büchern und Sonderdrucken (auch Besprechungen), namentlich aus entlegeneren Zeitschriften.

Regelmässig werden folgende Zeitschriften und Sammlungen aufgenommen: AAA = Annals of Archaeology and Anthropology; AASOR = Annual of the American Schools of Oriental Research; Aeg = Aegyptus; AfO = Archiv für Orientforschung; AJA = American Journal of Archaeology; AJSL = American Journal of Semitic Languages; AnOr = Analecta Orientalia; AO = Der Alte Orient; APAW = Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften; ArOr = Archiv Orientální; AS = Assyriological Studies; ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte; BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research; Bell = Belleten; Bibl = Biblica; BJRL = Bulletin of the John Rylands Library; BMQ = British Museum Quarterly; BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies; ChrE = Chronique d'Égypte; DLZ = Deutsche Literaturzeitung; EA = Études d'assyriologie; FF = Forschungen und Fortschritte; GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen; GLECS = Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques (Comptes rendus des Séances); HUCA = Hebrew Union College Annual; Iraq; JA = Journal Asiatique; JAOS = Journal of the American Oriental Society; JBL = Journal of Biblical Literature; JEA = Journal of Egyptian Archaeology; JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society; JTS = Journal of Theological Studies; MAOG = Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft; MDAT = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts; MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft; MVAeG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft; Mus = Muséon; MUSJ = Mélanges de l'Université Saint-Joseph; OIP = Oriental Institute Publications; OLZ = Orientalistische Literaturzeitung; Or = Orientalia; PEQ = Palestine Exploration Quarterly; PhW = Philologische Wochenschrift; RA = Revue d'assyriologie; RB = Revue biblique; REJ = Revue des études juives; RES = Revue des études sémitiques; RHA = Revue hittite et asianique; RHR = Revue de l'histoire des religions; RSO = Rivista degli Studi

Orientali; SDHI = Studia et documenta historiae et iuris; SMSR = Studi e Materiali di Storia delle Religioni; SO = Studia Orientalia; Syria; TLZ = Theologische Literaturzeitung; TR = Theologische Revue; WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes; ZA = Zeitschrift für Assyriologie; ZÄS = Zeitschrift für ägyptische Sprache; ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Gelegentlich werden auch Artikel und Besprechungen aus anderen Zeitschriften erwähnt.

Die Zahlen laufen nur innerhalb der entsprechenden Gruppe jeder Bibliographie durch und dienen zum leichteren Verweisen auf andere Erwähnungen des gleichen Titels; z. B. *1* c 38 bedeutet Keilschriftbibliographie 1, Gruppe c (Besprechungen), Nr 38 (Rhotert, Transjordanien).

Keilschriftbibliographie. 1 (1. VIII. 1939 — 1. III. 1940) = Orientalia 9 (1940) 230-239.

a) Bücher

1. Bork, F., Die Sprache von Qatna (Altkaukasische Studien 2). II-29 S. (autogr.). Leipzig 1940. Harrassowitz. RM. 2.
2. Delougaz, P., The Temple Oval at Khafājah (OIP 53). XIX-175 pp., 12 pl. Chicago 1940. Chicago University Press. Doll. 10.

2a. Demircioglu, H., Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Alte Geschichte, Bd. 6). 151 S., 4 Taf. Berlin 1939. Junker u. Dünnhaupt. RM. 7.

3. Frankfort, H., Sculpture of the Third Millennium B. C. from Tell Asmar and Khafājah (OIP 44). XIII-87 pp., 5 fig., 115 pl. Chicago 1939. Chicago University Press. Doll. 12.
4. Frankfort, H.-Lloyd, S.-Jacobsen, Th., The Gimilsin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar (OIP 43). XVIII-271 pp., 24 pl. Chicago 1940. Chicago University Press. Doll. 12.

4a. Friedrich, J., Hethitisches Elementarbuch. Teil 1. Kurzgefasste Grammatik. XII-108 S. Heidelberg 1940. C. Winter. RM. 6.

5. Friedrich, J.-Meyer, G. R.-Ungnad, A.-Weidner, E., Die Inschriften vom Tell Halaf. Keilschrifttexte und aramäische Urkunden aus einer assyrischen Provinzhauptstadt. Max Freiherrn von Oppenheim zum 80. Geburtstage (AfO Beiheft 6). VI-84 S., 32 Taf. Berlin-Frohnau 1940. Selbstverlag. RM. 25.
6. Ghirshman, R., Fouilles de Sialk, près de Kashan 1933-1934-1937. Tome II. 259 pp., 101 pl., frontispice. Paris 1939. Geuthner. Fr. 250.
7. Gordon, C. H., Ugaritic Grammar. The Present Status of the Linguistic Study of the Semitic Alphabetic Texts from Ras Shamra (AnOr 20). VIII-130 pp. Rome 1940. Pontifical Biblical Institute. L. 140.
8. Güterbock, H. G., Siegel aus Boğasköy. Erster Teil. Die Königssiegel der Grabungen bis 1938 (AfO Beiheft 5). VIII-60 S., 22 Taf. Berlin-Frohnau 1940. Selbstverlag. RM. 25.

8a. Holma, H.-Salonen, A., Some Cuneiform Tablets from the Time of the Third Ur Dynasty (SO 9, 1). 60 pp., 17 pl. Helsinki 1940. Akateeminen Kirjakauppa. Fmk. 75.

9. Meissner, Br., Studien zur assyrischen Lexikographie IV (MAOG XIII, 2). 53 S. Leipzig 1940. Harrassowitz. RM. 6.

10. Meissner, Br.-Opitz, D., Studien zum Bît Ḫilâni im Nordpalast Assurbanaplis zu Ninive (APAW Jahrg. 1939. Phil.-hist. Klasse. Nr 18). 104 S., 17 Taf. Berlin 1940. de Gruyter.

11. Moortgat, A., Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst (Staatliche Museen zu Berlin). VIII-155 S., 4 Taf. (28 Abb.) im Text, 92 Taf. (783 Abb.). Berlin 1940. Gebr. Mann. RM. 80.

12. Nougayrol, J., Cylindres-sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine (au cours de fouilles régulières). XXIV-71 pp., 12 pl. Paris 1939. Geuthner. Fr. 80.

13. Ploix de Rotzou, G., Musée national archéologique d'Alep. Antiquités assyriennes, hittites, mitanniennes, préhistoriques. Catalogue. 50 pp., 9 pl., 51 figs. Fr. 35.

14. Poebel, A., Studies in Akkadian Grammar (AS 9). XXV-196 pp. Chicago 1939. Chicago University Press.

14a. Smith, S., Alalakh and Chronology. IV-52 pp. London 1940. Luzac.

15. Sturm, J.-Otten, H., Keilschrifturkunden aus Boghasköi. Heft 31. Historische und religiöse Texte. VIII S., 50 Taf. Berlin 1940. Staatl. Museen. RM. 12.

15a. Tseretheli, G., Sak'art'velos Muzeumis Urartuli dzeglebi [georgisch; = russisch: Urartskie pomjatniki Muzeja Gruzii = The Urartean Monuments in the Georgian Museum Tbilissi]. 77 S., 32 Taf. Tiflis 1939. Akademie der Wissenschaften. Rubel 40. (Titel u. Vorwort: georgisch, russisch u. englisch; Hauptteil: russisch. Inschriften meist schon aus anderen Veröffentlichungen bekannt).

16. Van Buren, E. Douglas, The Cylinder Seals of the Pontifical Biblical Institute (AnOr 21). XII-51 pp., 12 pls. (110 figs.). L. 88.

17. von Pawlikowski-Cholewa, A., Die Heere des Morgenlandes. Militärische Beiträge zur Geschichte des Nahen und Fernen Orients. X-298 S., 69 Abb. Berlin 1940. de Gruyter.

b) Artikel

1. Aistleitner, J., Die Anat-Texte aus Ras Schamra: ZAW NF 16 (1939) 193-211.

2. Albright, W. F., New Light on the History of Western Asia in the Second Millennium B.C.: BASOR 77 (1940) 20-32; 78 (1940) 23-31.

3. — The Ancient Near East and the Religion of Israel: JBL 59 (1940) 85-112.

4. Barnett, R. D., Hebrew, Palmyrene, and Hittite Antiquities: BMQ 14 (1940) 31-2.

5. Bea, A., Die Texte von Mari und das Alte Testament: Bibl 21 (1940) 188-96.

6. Bea, A., Der Zahlenspruch im Hebräischen und Ugaritischen: Bibl 21 (1940) 196-8.
7. — De origine vocis פּוּר (Est. 3, 7; 9, 24 etc.): Bibl 21 (1940) 198-9.
8. Böhl, Fr. M. Th. – Weidner, E., Die Lücke in der Reliefgruppe III von Maltai: AfO 13 (1940) 128-34.
9. Burrows, M., The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage: BASOR 77 (1940) 2-15.
10. Cassuto, U., Daniel et son fils dans la tablette II D de Ras Shamra: REJ NS 5 (1940) 125-31.
11. Cohen, M., Sur les formes verbales du cananéen (aspect et temps), d'après des publications récentes: GLECS 3 (1940) 87-88.
12. Eilers, W., Kleinasiatisches: ZDMG 94 (1940) 189-233.
13. Eissfeldt, O., Zum geographischen Horizont der Ras-Schamra-Texte: ZDMG 94 (1940) 59-85.
14. Engberg, R. M. – Albright, W. F., Historical Analysis of Archaeological Evidence: Megiddo and the Song of Deborah: BASOR 78 (1940) 4-9.
15. Feiler, W., Die Sprache der obermesopotamischen Arier: WZKM 46 (1939) 223-41.
16. Friedrich, J., Aus verschiedenen Keilschriftsprachen. 1 [Hethitisch *arḫaia(n)*], 2 [Die Namen des urartäischen Sonnen- und Mondgottes]: Or 9 (1940) 205-18.
17. — Borks neue Forschungen zum Mitannibrief: WZKM 46 (1939) 195-204.
18. Gadd, C. J., Fragments of an Early Sumerian Inscribed Bowl: BMQ 14 (1940) 32-3.
19. Garstang, J., Explorations in Cilicia, The Neilson Expedition: Fifth Interim Report Excavations at Mersin: 1938-39, Part III = The Iron Age; Part IV = The Late and Middle Bronze Ages: AAA 26 (1940) 89-166, pl. 44-85 (with Contributions by S. Lloyd, R. Barnett, G. M. FitzGerald).
20. Gaster, Th. H., En Mishpat: A Rejoinder: PEQ 72 (1940) 61-2.
21. Ginsberg, H. L., The Ugaritic Deity *'Ibnkl*, A Rejoinder: Or 9 (1940) 228-9.
22. Goetze, A., The Ugaritic Deities *pdgl* and *ibnkl*: Or 9 (1940) 223-8.
23. — 'To Come' and 'To Go' in Ḫurrian: Language 15 (1939) 215-20.
24. — The Ḫurrian Verbal System: Language 16 (1940) 125-40.
25. — The *N*-form of the Ḫurrian Noun: JAOS 60 (1940) 217-23.
26. Goldman, H., Excavations at Gözlü Kule, Tarsus, 1938: AJA 44 (1940) 60-86.
27. Gordon, C. H., Biblical Customs and the Nuzu Tablets: The Biblical Archaeologist 3 (1940) 1-12.
28. — Two Northwest-Semitic Inscriptions from Tarsus: BASOR 78 (1940) 9-11.
28 a. — Semitic Languages and Literatures: American Year Book (for 1939), 889-91. New York 1940. Th. Nelson and Sons.
29. Grace, V. R., A Cypriote Tomb and Minoan Evidence for its Date: AJA 44 (1940) 10-52, 31 figs., 12 pl.
30. Jack, J. W., New Light on the Habiru-Hebrew Question: PEQ 72 (1940) 9-5115.

31. Jirku, A., Der Name der Stadt Jerusalem: WZKM 46 (1939) 205-8.
32. Kerns, J. A.-Schwartz, B., The Laryngeal Hypothesis and Indo-Hittite, Indo-European Vocalism: JAOS 60 (1940) 181-92.
33. Kraeling, E. G., Light from Ugarit on the Khabiru: BASOR 77 (1940) 32-3.
34. Kramer, S. N., Langdon's Historical and Religious Texts from the Library of Nippur — Additions and Corrections: JAOS 60 (1940) 234-57.
35. Lacheman, E. R., Nuzi Geographical Names I (Names of Countries): BASOR 78 (1940) 18-23.
36. Mendelsohn, I., Gilds in Babylonia and Assyria: JAOS 60 (1940) 68-72.
37. Meyer, G. R., Noch einige 'Mitanni'-Namen aus Drehem und Djoḫa: AfO 13 (1940) 147-52.
38. Müller, V., Types of Mesopotamian Houses: JAOS 60 (1940) 151-80.
39. Obermann, J., A Revised Reading of the Tell el-Ḥesi Inscription: AJA 44 (1940) 93-104.
40. Oppenheim, L., Deux notes de lexicographie accadienne: Or 9 (1940) 219-22.
41. Pfeiffer, R. H., The Excavations at Van in 1939: BASOR 78 (1940) 31-2.
42. Poebel, A., Etymology of *qâtum*, "Hand": JAOS 60 (1940) 95-7.
43. Pohl, A., Keilschriftbibliographie. 1 (1. VIII. 1939 — 1. III. 1940): Or 9 (1940) 230-9.
44. Purves, P. M., The Early Scribes of Nuzi: AJSL 57 (1940) 162-87.
45. Rowley, H. H, Ras Shamra and the Ḫabiru Question: PEQ 72 (1940) 90-4.
46. Schaeder, H. H., Hans Ehelolf. Ein Gedenkwort: ZDMG 94 (1940) 1-11.
47. Schaeffer, Cl. F.-A, Les Fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Dixième et onzième campagnes (automne et hiver 1938-39): Syria 20 (1939) 277-95.
48. Smith, S., Gold Figure of a Goat from Iraq: BMQ 13 (1939) 98.
49. Speiser, E. A., Of Shoes and Shekels: BASOR 77 (1940) 15-20.
50. — A New Hurrian Pronominal Form: JAOS 60 (1940) 264-7.
51. Sprengling, M. et al., In Memoriam: Ira Maurice Price: AJSL 57 (1940) 113-36.
52. Sturtevant, E. H., Evidence for Voicing in Indo-Hittite γ: Language 16 (1940) 81-7.
53. Sukenik, E. L., Note on a Pottery Vessel of the Old Testament: PEQ 72 (1940) 59-60, 9 pls.
54. Tankard, E., The Sculptures of Sakjegeuzi: AAA 26 (1940) 85-8, pl. 43.
55. Ungnad, A., Eine neue Grundlage für die altorientalische Chronologie: AfO 13 (1940) 145-6.
56. van der Meer, P. E., Topographical Texts of Babylon: AfO 13 (1940) 124-7.
57. Vieyra, M., Rites de purification hittites: RHR 119 (1939) 121-53.
58. Virolleaud, Ch., Contribution à l'étude du vocabulaire de Ras Shamra: GLECS 3 (1940) 79-80, 81-3.

59. von Soden, W., Indo-Germanic Peoples in the Ancient East: Research and Progress 6 (Berlin 1940) 99-105.
60. Weidner, E., Studien zur Zeitgeschichte Tukulti-Ninurtas I.: AfO 13 (1940) 109-24.

c) Besprechungen

1. Aimé-Giron, N., Adversaria semitica (Extr. Bulletin de l'Institut franç. d'Archéol. orient. 38): MUSJ 22 (1939) 218-9 (R. Mouterde).
2. Albright, W. F., The Excavation of Tell Beit Mirsim II: PEQ 72 (1940) 78-81 (G. M. FitzGerald).
   Albright, W. F. - Barton, G. A. - Cadbury, H. J. - Flight, J. W. - Goetze, A. - Meek, Th. J. - Montgomery, J. A. - Wilson, J. A. - Grant, E., The Haverford Symposium on Archaeology and the Bible; cf. c 36.
3. Andrae, W., Das wiedererstandene Assur: AfO 13 (1940) 157-61 (E. Weidner); cf. *1* c 1.
4. Bikerman, E., Institutions des Séleucides: MUSJ 22 (1939) 162-4 (R. Mouterde); JA 230 (1938) 501-7 (A. Bazin-Foucher).
5. Bittel, K. - Otto, H., Demirci-Hüyük, eine vorgeschichtliche Siedlung an der phrygisch-bithynischen Grenze: BASOR 78 (1940) 36-7 (W. F. Albright).
6. Bonkamp, B., Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung: Antonianum 15 (1940) 189-91 (A. Kleinhans); Nouv. Rev. Théol. 67 (1940) 356-7 (J. Volckaert); TLZ 65 (1940) 120-1 (L. Rost); MUSJ 22 (1939) 207-9 (R. Mouterde); TR 39 (1940) 101-5 (F. Nötscher); ZAW NF 16 (1939) 282 (J. Hempel); cf. *1* c 3.
7. Braidwood, R. J., Mounds in the Plain of Antioch: AfO 13 (1940) 163-4 (P. Thomsen).

7a. Busink, Th. A., De Toren van Babel: AJA 44 (1940) 258 (L. Legrain).

8. Cassin, E.-M., L'Adoption à Nuzi: JA 230 (1938) 476-9 (Ch.-F. Jean); cf. *1* c 5.
9. Castellino, R. G., Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele: Bibl 21 (1940) 338-42 (A. Vaccari); Aeg 20 (1940) 255-7 (G. Boson); cf. *1* a 1.
10. Cherblanc, E., Les Kaunakès: AJA 44 (1940) 150-2 (L. Legrain).
11. Christian, V., Altertumskunde des Zweistromlandes. Bd I, Lief. 1-3: OLZ 43 (1940) 235-41 (F. W. von Bissing); cf. *1* c 6.
12. Clemen, C., Die phönikische Religion nach Philo von Byblos: DLZ 61 (1940) 9-11 (H. Doergens); RB 49 (1940) 311-2 (R. de Vaux).
13. Contenau, G., L'épopée de Gilgamesh: Syria 20 (1939) 374-5 (R. Dussaud); RB 49 (1940) 302-3 (R. Tournay).
14. — La civilisation phénicienne: MUSJ 22 (1939) 159 (R. Mouterde).
15. Crowfoot, J. W. - Crowfoot, G. M., Early Ivories from Samaria: Syria 20 (1939) 379-80 (M. Dunand).
16. Cruveilhier, P., Commentaire du Code d'Hammourabi: RHR 121 (1940) 99-100 (E. Dhorme); cf. *1* c 7.

17. Danthine, H., Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne: RHR 118 (1938) 209-12 (Du Mesnil du Buisson); Revue des sciences philos. et théolog. 28 (1939) 491-4 (A.-G. Barrois); cf. *1* c 8.
18. David, Madeleine, De quelques problèmes soulevés par l'épopée de Gilgamesh (RES 1939, 32-48): Syr 20 (1939) 374-5 (R. Dussaud).
19. David, Martin, De Codex Hammoerabi en zijn verhouding tot de wetsbepalingen in Exodus: RB 49 (1940) 301 (R. Tournay).
20. de Genouillac, H., Fouilles de Telloh. II: AfO 13 (1940) 152-3 (E. Heinrich); cf. *1* c 10.
21. De Langhe, R., Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs apports à l'histoire des origines israélites: ZDMG 94 (1940) 110-5 (O. Eissfeldt); RB 49 (1940) 312-3 (R. de Vaux); cf. *1* a 4, c 11.
22. Demangel, R., Autour d'un hiéroglyphe hittite (= Bulletin de correspondance hellénique 62 [1938] 180-93): L'Antiquité Classique 8 (1939) 494 (W. Couvreur).
23. Dunand, M., Fouilles de Byblos I (1926-1932): MUSJ 22 (1939) 166-70 (R. Mouterde).
24. Dürr, L., Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient: RHR 119 (1939) 226-8 (E. Dhorme).
25. Ebeling, E.-Meissner, B., Reallexikon der Assyriologie: Bd. 2, Lief. 4-5: ZDPV 63 (1940) 117 (P. Thomsen).
26. Ehelolf, H., Texte verschiedenen Inhalts (KUB 30): AfO 13 (1940) 153-6 (J. Friedrich).
27. Ehrich, A. M. H., Early Pottery of the Jebeleh Region: BASOR 78 (1940) 36 (W. F. Albright).
28. Eissfeldt, O., Ras Schamra und Sanchunjaton: AfO 13 (1940) 161-3 (P. Humbert); BASOR 78 (1940) 37 (W. F. Albright); JBL 59 (1940) 309-10 (J. A. Montgomery); cf. *1* c 15.
29. Engberg, R. M., The Hyksos Reconsidered: ChrE 29 (1940) 92-4 (B. van de Walle); RB 49 (1940) 307-9 (B. Couroyer); PEQ 72 (1940) 64-74 (S. Smith); cf. *1* a 6, c 16.
30. Forbes, R. J., Gold in the ancient Near East (Ex Oriente Lux 6 [1939] 237-54): ChrE 29 (1940) 108 (P. Coremans).
31. Friedrich, J., Kleine Beiträge zur churritischen Grammatik: Language 15 (1939) 251-4 (A. Goetze); DLZ 61 (1940) 323-5 (C.-G. von Brandenstein); cf. *1* c 19.
32. Furlani, G., La religione degli Hittiti: JA 230 (1938) 471-6 (Ch.-F. Jean).
32a. —, Saggi sulla civiltà degli Hittiti: Aeg 20 (1940) 97 (A. Calderini).
33. Galpin, F. W., The Music of the Sumerians: JRAS 1939, 625-7 (H. G. Farmer).
34. Ghirshman, R., Fouilles de Sialk I: MUSJ 22 (1939) 171-3 (A. Beaulieu).
35. Goetze, A., The Hittite Ritual of Tunnawi: JBL 59 (1940) 315-6 (W. F. Albright); cf. *1* c 22.
36. Grant, E.-Albright, W. F.-Barton, G. A.-Cadbury, H. J.-Flight, J. W.-Goetze, A.-Meek, Th. J.-Montgomery,

J. A. – Wilson, J. A., The Haverford Symposium on Archaeology and the Bible: ZDPV 63 (1940) 116-7 (M. Noth).

37. Harris, Z. A., Development of the Canaanite Dialects: PEQ 72 (1940) 124-5 (H. H. Rowley); cf. *1* a 10.
38. Herzfeld, E., Archaeologische Mitteilungen aus Iran, Bd. 7-9: BSOS 10 (1940) 501-7 (W. B. Henning).
39. Jacobsen, Th., The Sumerian King List: BASOR 78 (1940) 37 (W. F. Albright); cf. *1* a 13.
40. Köppel, R., Teleilāt Ghassūl II: Or 9 (1940) 295-8 (A. Scharff); BASOR 78 (1940) 36 (W. F. Albright); MUSJ 22 (1939) 241-3 (R. Mouterde); DLZ 61 (1940) 674-6 (A. Jirku); cf. *1* a 14.
41. — Zur Urgeschichte Palästinas: ZDPV 63 (1940) 117-8 (P. Thomsen).
42. Kraeling, C. H., Gerasa, City of the Decapolis: MUSJ 22 (1939) 133-8 (R. Mouterde).
43. Kramer, S. N., Gilgamesh and the Ḫuluppu-Tree: OLZ 43 (1940) 182-4 (A. Falkenstein).
44. Lacheman, E. R, Miscellaneous Texts (Publications of the Baghdad School. Texts: Vol. VI): BASOR 77 (1940) 41-2 (Th. J. Meek); Language 16 (1940) 168-71 (A. Goetze); cf. *1* a 17.
45. Lockhart, L., Famous Cities of Iran: BSOS 10 (1940) 525 (J. Heyworth-Dunne).
46. Loud, G. – Frankfort, H. – Jacobsen, Th., Khorsabad I: OLZ 43 (1940) 91-7 (E. Heinrich); cf. *1* c 30.
47. Loud, G. – Altman, Ch. B., Khorsabad II: OLZ 43 (1940) 91-7 (E. Heinrich); AJA 44 (1940) 152-3 (V. Müller); cf. *1* c 30.
48. Lutz, H. L. Fr., The Concept of Change in the Life and Thought of the Babylonians: RB 49 (1940) 301-2 (R. Tournay).
49. Mc Cown, Th. D. – Keit, A., The Stone Age of Mount Carmel II: PEQ 72 (1940) 75-6 (R. A. S. Macalister).
50. Mélanges Syriens I: Revue des sciences philos. et théolog. 29 (1940) 489-90, 494-5, 495-6, 502-3 (A.-G. Barrois); MUSJ 22 (1939) 157-8 (R. Mouterde).
51. Mercer, S. A. B., The Tell el-Amarna Tablets: BSOS 10 (1940) 492-7 (S. Smith); JBL 59 (1940) 313-5 (W. F. Albright); PEQ 72 (1940) 116-23 (C. J. Gadd); University of Toronto Quarterly, Jan. 1940, 242-4 (C. H. Gordon); cf. *1* a 19.
52. Moore, F. W., Neobabylonian Documents in the University of Michigan Collection: RB 49 (1940) 303-4 (R. Tournay); cf. *1* a 20.
53. Parrot, A., Malédictions et violations des tombes: RB 49 (1940) 297-9 (R. Savignac); BASOR 78 (1940) 37 (W. F. Albright).
54. — Le «Refrigerium» dans l'au-delà: JA 230 (1938) 479-83 (Ch.-F. Jean); MUSJ 22 (1939) 173-4 (R. Mouterde).
55. Perrot, N., Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam: Revue des sciences philos. et théolog. 28 (1939) 490-1 (A.-G. Barrois); MUSJ 22 (1939) 174-5 (R. Mouterde); cf. *1* c 35.
56. Potratz, H. A., Das Pferd in der Frühzeit: GGA 201 (1939) 443-8 (W. von Soden); ZDMG 94 (1940) 135 (H. S. Schuster); cf. *1* c 36.

57. Przeworski, St., Die Metallindustrie Anatoliens in der Zeit von 1500-700: Syria 20 (1939) 384-7 (Cl. F.-A. Schaeffer); AJA 44 (1940) 258-9 (A. Goetze); cf. *1* c 37.
58. — Les monuments de l'Orient ancien dans les collections polonaises: MUSJ 22 (1939) 174 (R. Mouterde).
59. Rhotert, H., Transjordanien: GGA 201 (1939) 426-7 (K. H. Jacob-Friesen); cf. *1* c 38.
60. Rosenthal, Fr., Die aramaistische Forschung: MUSJ 22 (1939) 221-3 (P. Mouterde); cf. *1* a 23.
61. Schaeffer, Cl.-F., La neuvième campagne de fouilles à Ras Shamra-Ugarit: RB 49 (1940) 249 52 (R. de Vaux); OLZ 43 (1940) 184-7 (O. Eissfeldt); cf. *1* c 41.
62. — Ugaritica: RB 49 (1940) 252-8 (R. de Vaux); MUSJ 22 (1939) 138-43 (J. Starcky); AJA 44 (1940) 259-61 (A. Goetze); cf. *1* a 24.
63. — The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit: Syria 20 (1939) 375-6 (R. Dussaud); JTS 41 (1940) 60-1 (G. R. Driver); RB 49 (1940) 248-9 (R. de Vaux); ZDMG 94 (1940) 110-5 (O. Eissfeldt); AJA 44 (1940) 259-61 (A. Goetze).
64. Schneider, N., Die Götternamen von Ur III: RB 49 (1940) 300-1 (R. Tournay); TLZ 65 (1940) 184-5 (O. Eissfeldt); cf. *1* a 25, c 42.
65. Sethe, K., Vom Bilde zum Buchstaben: ChrE 29 (1940) 85-8 (B. van de Walle, J. Capart); cf. *1* c 44.
66. Staerk, W., Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen: TLZ 65 (1940) 66-73 (W. Grundmann).
67. Starr, R. F. S., Nuzi I: GGA 201 (1939) 437-42 (W. von Soden).
68. Stephens, F. J., Votive and Historical Texts from Babylonia and Assyria: Or 9 (1940) 289-90 (A. Pohl).
69. Tallqvist, K., Akkadische Götterepitheta: MUSJ 22 (1939) 204-5 (R. Mouterde).
70. Thureau-Dangin, Fr., Textes mathématiques babyloniens, transcrits et traduits: JAOS 60 (1940) 105-7 (H. Lewy); ZDMG 94 (1940) 305-7 (Vogel).
71. Torczyner, H., The Lachish Letters: Acta Orientalia 18 (1940) 145-52 (J. Pedersen).
72. Van Buren, E. Douglas, The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art: AJA 44 (1940) 257-8 (L. Legrain); cf. *1* c 49.
73. Virolleaud, Ch., La déesse 'Anat: Or 9 (1940) 290-5 (Fr. Rosenthal); Revue des sciences philos. et théolog. 28 (1939) 497-500 (A.-G. Barrois); cf. *1* c 52.
74. Waschow, H., 4000 Jahre Kampf um die Mauer: Gnomon 16 (1940) 235-6 (Fr. Lammert); cf. *1* c 55.
75. Weidner, E., Die Reliefs der assyrischen Könige, I: DLZ 61 (1940) 325-6 (B. Meissner); cf. *1* a 27.
76. Weill, R., La Phénicie et l'Asie occidentale: MUSJ 22 (1939) 176 (R. Mouterde); ZDMG 94 (1940) 115-7 (O. Eissfeldt); RB 49 (1940) 310-1 (R. de Vaux).
77. Wiesner, J., Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient: GGA 201 (1939) 443-8 (W. von Soden); cf. *1* a 28.

* * *

Aimé-Giron, N.: c 1
Aistleitner, J.: b 1
Albright, W. F.: b 2, 3, 14; c 2, 5, 27, 28, 35, 36, 39, 40, 51, 53
Altman, Ch. B.: c 47
Andrae, W.: c 3

Barnett, R. D.: b 4, 19
Barrois, A. G: c 17, 50, 55, 73
Barton, G. A.: c 36
Bazin-Foucher, A.: c 4
Bea, A.: b 5, 6, 7
Beaulieu, A.: c 34
Bikerman, E.: c 4
Bittel, K.: c 5
Böhl, Fr. M. Th.: b 8
Bonkamp, B.: c 6
Bork, F.: a 1
Boson, G.: c 9
Braidwood, R. J.: c 7
Burrows, M.: b 9
Busink, Th. A.: c 7a

Cadbury, H. J.: c 36
Calderini, A.: c 32, 32a
Capart, J.: c 65
Cassin, E.-M.: c 8
Cassuto, U.: b 10
Castellino, R. G.: c 9
Cherblanc, E.: c 10
Christian, V.: c 11
Clemen, C.: c 12
Cohen, M.: b 11
Contenau, G.: c 13, 14
Coremans, P.: c 30
Couroyer, B.: c 29
Couvreur, W.: c 22
Crowfoot, Gr. M.: c 15
Crowfoot, J. W.: c 15
Cruveilhier, P.: c 16

Danthine, H.: c 17
David, Madeleine: c 18
David, Martin: c 19
de Genouillac, H.: c 20
De Langhe, R.: c 21
Delougaz, P.: a 2
Demangel, R.: c 22
Demircioglu, H.: a 2 a
de Vaux, R.: c 12, 21, 61, 63, 76
Dhorme, E.: c 16, 24
Doergens, H.: c 12
Driver, G. R.: c 63
du Mesnil du Buisson: c 17
Dunand, M.: c 15, 23
Dürr, L.: c 24
Dussaud, R.: c 13, 18, 63

Ebeling, E.: c 25
Ehelolf, H.: c 26
Ehrich, A. M. H.: c 27
Eilers, W.: b 12
Eissfeldt, O.: b 13; c 21, 28, 61, 63, 64, 76
Engberg, R. M.: b 14; c 29

Falkenstein, A.: c 43
Farmen, H. G.: c 33
Feiler, W.: b 15
FitzGerald, G. M.: b 19; c 2
Flight, J. W.: c 36
Forbes, R. J.: c 30
Frankfort, H.: a 3, 4; c 46
Friedrich, J.: a 4 a, 5; b 16, 17; c 26, 31
Furlani, G.: c 32, 32a

Gadd, C. J.: b 18; c 51
Galpin, F. W.: c 33
Garstang, J.: b 19
Gaster, Th. H.: b 20
Ghirshman, R.: a 6; c 34
Ginsberg, H. L.: b 21
Goetze, A.: b 22, 23, 24, 25; c 31, 35, 36, 44, 57, 62, 63
Goldman, H.: b 26
Gordon, C. H.: a 7; b 27, 28, 28 a; c 51
Grace, V. R.: b 29
Grant, E.: c 36
Grundmann, W.: c 66
Güterbock, H. G.: a 8

Harris, Z. A.: c 37
Heinrich, E.: c 20, 46, 47
Hempel, J.: c 6
Henning, W. B.: c 38
Herzfeld, E.: c 38
Heyworth-Dunne, J: c 45
Holma, H.: a 8 a
Humbert, P.: c 28

Jack, J. W.: b 30
Jacob-Friesen, K. H.: c 59
Jacobsen, Th.: a 4; c 39, 46
Jean, Ch.-F.: c 8, 32, 54
Jirku, A.: b 31; c 40

Keit, A.: c 49
Kerns, J. A.: b 32
Kleinhans, A.: c 6
Köppel, R.: c 40, 41
Kraeling, C. H.: c 42
Kraeling, E. G.: b 33
Kramer, S. N.: b 34; c 43

Lacheman, E. R.: b 35; c 44
Lammert, Fr.: c 74
Legrain, L.: c 7a, 10, 72
Lewy, H.: c 70

Lloyd, S.: a 4; b 19
Lockhart, L.: c 45
Loud, G.: c 46, 47
Lutz, H. L. Fr.: c 48

Macalister. R. A. S.: c 49
McCown, Th. D.: c 49
Meek, Th. J.: c 36, 44
Meissner, Br.: a 9, 10; c 25, 75
Mendelsohn, I.: b 36
Mercer, S. A. B.: c 51
Meyer, G. R.: a 5; b 37
Montgomery, J. A.: c 28, 36
Moore, E. W.: c 52
Moortgat, A.: a 11
Mouterde, P.: c 60
Mouterde, R.: c 1, 4, 6, 14, 23, 40, 50, 54, 55, 58, 69
Müller, V.: b 38; c 47

Noth, M.: c 36
Nötscher, F.: c 6
Nougayrol, J.: a 12

Obermann, J.: b 39
Opitz, D.: a 10
Oppenheim, L.: b 40
Otten, H.: a 15
Otto, H.: c 5

Parrot, A.: c 53, 54
Pedersen, J.: c 71
Perrot, N.: c 55
Pfeiffer, R. H.: b 41
Ploix de Rotzou, G.: a 13
Poebel, A.: a 14; b 42
Pohl, A.: b 43; c 68
Potratz, H. A.: c 56
Przeworski, St.: c 57, 58
Purves. P. M.: b 44

Rhotert, H.: c 59
Rosenthal, Fr.: c 60, 73
Rost, L.: c 6
Rowley, H. H.: b 45; c 37

Salonen, A.: a 8 a
Savignac, R.: c 53
Schaeder, H. H.: b 46
Schaeffer, Cl. F.-A.: b 47; c 57, 61, 62, 63
Scharff, A.: c. 40
Schneider, N.: c 64
Schuster, H. S.: c 56
Schwartz, B.: b 32
Sethe, K.: c 65
Smith, S.: a 14 a; b 48; c 29, 51
Speiser, E. A.: b 49, 50
Sprengling, M.: b 51
Staerk, W.: c 66
Starcky, J.: c 62
Starr, R. F. S.: c 67
Stephens, F. J.: c 68
Sturm, J.: a 15
Sturtevant, E. H.: b 52
Sukenik, E. L.: b 53

Tallqvist, K.: c 69
Tankard, E.: b 54
Thomsen, P.: c 7, 25, 41, 42
Thureau-Dangin, Fr.: c 70
Torczyner, H.: c 71
Tournay, R.: c 13, 18, 48, 52, 64
Tseretheli, G.: a 15 a

Ungnad, A.: a 5; b 55

Vaccari, A.: c 9
Van Buren, E. Douglas: a 16; c 72
van de Walle, B.: c 29, 65
van der Meer, P. E.: b 56
Vieyra, M.: b 57
Virolleaud, Ch.: b 58; c 73
Vogel: c 70
Volckaert, J.: c 6
von Bissing, F. W.: c 11
von Brandenstein, C.-G.: c 31
von Pawlikowski-Cholewa, A.: a 17
von Soden, W.: b 59; c 56, 67, 77

Waschow, H.: c 74
Weidner, E.: a 5; b 8, 60; c 3, 75
Weill, R.: c 76
Wiesner, J.: c 77
Wilson, J. A.: c 36

Some Pythagorean Documents transmitted in Arabic

Franz Rosenthal – Cincinnati, Ohio

I. On the Translation of the 'Golden Verses'

In addition to some incidental short quotations of Greek verses in Arabic guise, which already in their Greek form had appeared as quotations in the works of other authors, we now have somewhat ampler specimens of translations of complete 'poetical' works, like the Φαινόμενα of Aratus (1) or the astrological work of Dorotheus (2). We can be sure that in the future much more of this class of translation will be traced.

(1) Extracts are given by al-Bîrûnî in his work on India (cf. the Index in E. Sachau's translation, London 1888). Al-Gadanfar, when writing about al-Bîrûnî, gives quotations from Aratus' work. But, unfortunately, when I consulted the manuscript at Leyden which contains this treatise (*Cat.* de Goeje-Juynboll No. 1067 = Cod. 133 (3) Gol.), I did not ascertain whether these quotations are taken from al-Bîrûnî's work, or are independent of it.

(2) Cf. V. Stegemann, *Beiträge zur Geschichte der Astrologie* I, Heidelberg 1935 (= *Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters* 2). An astrological work which goes under the name of Dorotheus and which is divided into those four parts which are attributed to the work of Dorotheus by the Arabic bibliographical tradition (cf. the *Fihrist,* ed. Cairo 1348/1929, p. 375), is contained in the Ms. or. oct. 2663 at Berlin. The manuscript is of recent date. I did not succeed in ascertaining the authenticity of the work by the help of quotations from Dorotheus' work in other Arabic sources. But perhaps an expert in these matters might look at this manuscript. The beginnings of the four books are: (fol. 1 b) كتاب دورنوس (!) الاول من النجوم فى القضاء على المواليد فى التربية والحال. بسم الله الرحمن الرحيم رب اعن برحمتك. هذا كتاب دورنوس المصرى (!) الاول على قضاء المواليد. خيّره واختاره وتنقّاه من كتب من كان قبله ووضعه لابنه

Amongst them is the Arabic translation of the Χρυσᾶ Ἔπη which, frequently in late Greek literature and throughout Arabic literature, have been ascribed to Pythagoras himself. This translation had already found its way into the Occident three hundred years ago. Together with the *Tabula Cebetis,* it was edited, on the basis of the text contained in Miskawayh's (1) *Jâwîḏân Ḫiraḏ,* from the manuscript of this work in the collection of Golius (2), by Johannes Elich-

---

هرمس(!). فقال لابنه حين اوصاه: اخبرك يا بنىّ وابيّن لك حتّى تثق (و)يطمئنّ قلبك ممّا ابصرك من عملى(?) وقولى على النجوم التى تدلّ الناس على ما يصيبهم من حين مولد المولود الى فراقه الدنيا ان شاء الله. وقد مررت يا بنىّ ببلاد كثيرة آلر. — (fol. 23 a) باب(!) دوروثيوس الثانى من النجوم فى القضاء على المواليد فى التزويج والاولاد .....هذا كتاب دوروثيوس الثانى الذى على التزويج والاولاد وقضاء الكواكب. — (fol. 48 b) كتاب دورثيوس(!) الثالث الذى وضعه على الهيلاج والكدخداه وهو الوالى والدليل على وقت سنى الحياة..... ابتدأ كتاب ذروثيوس الثالث الذى وضعه آلر. — (fol. 54 b - 55 a) كتاب درثيوس الرابع فى تحاويل السنين..... الكتاب الرابع من كتب درثيوس على تحويل(!) السنين. — (*expl.* fol. 67 a) كمل كتاب درثيوس الرابع على انقلاب سنين(!) المولود. بحمد الله ومنّه.

My description of the manuscript would have been much briefer had I had earlier access to M. Krause's *Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker,* in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik* B, 3, 1936, p. 440, where an early manuscript of the same work is described.

(1) He died A. D. 1030. For the form of his name cf. my *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World,* in *Islamic Culture* 1941.

(2) This manuscript is now at Oxford; it is the Ms. or. Marsh. 662 = *Cat.* Uri No. 292, written in 439/1047. The manuscript of this work preserved in Leyden (*Cat.* de Goeje-Houtsma No. 381 = Cod. 640 Warn.), belongs with those manuscripts which L. Warner purchased during his stay in Constantinople between 1644 and 1655, and which came to Leyden long after Elichmann's death.

The manuscript in Oxford, which the edition of Elichmann follows in all *minutiae,* is the only one of all the manuscripts of Miskawayh's work known in Europe which corresponds to the description given by Golius of his manuscript in the Catalogue of his Oriental manuscripts attached to the *Catalogus bibliothecae publicae Lugduno-Batavae,* Leyden 1640, as No. 15 of the manuscripts in folio: كتاب جاويدان خرد *Thesaurus Moralis & Politicus,*

mann (1). His edition, which is based on a very early manuscript, must be considered a good achievement. In view of it, we can

---

continens sententias & monita diversorum autorum; Persarum, Indorum, Arabum, & Graecorum: omnia Arabice. Liber elegantissime exaratus ante annos 600'. (In the *Catalogus rarorum Librorum, quos ex Oriente nuper advexit & in publica bibliotheca inclytae Lejdensis Academiae deposuit... Iacobus Golius*, Paris 1630, it is certainly the manuscript in folio mentioned on p. 2 (as the 23rd work), which corresponds with the *Jáwiḏán Ḫiraḏ: 'Monita veterum Moralia, & Politica, iuxta variarum Gentium traditiones, liber antiquus, & accuratè scriptus'*). This manuscript apparently did not belong to the collection of Golius' manuscripts which was sold at auction in 1696 and acquired in part by N. Marsh who left his manuscripts to the Bodleian Library (cf. most recently G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1939 [= *Studi e Testi* 92], p. 295 s.). For it is not mentioned in the Catalogue of this auction (Leyden 1696, two editions: one with, the other without Arabic titles). I do not know how and on what occasion the manuscript came into the possession of Marsh. But if further proof is needed that the Bodleian manuscript is that of Golius, we find on the fly-leaf, at the beginning, the catalogue number: *N.ro 16* which is cancelled, and, in the same handwriting, what seems to be: *Msc.* (?) *folio 15* (the first cipher looks like a *2*, but this is probably due to spreading of the ink), and this is just the number of Golius' second Catalogue. [M. Th. Houtsma had already correctly conjectured the identity of the manuscript of Goljus with that in the Bodleiana (*Uit de Oostersche Correspondentie van Th. Erpenius, Jac. Golius en Lev. Warner: Verhandelingen der K. Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde 17, Amsterdam 1888, p. 55). He noticed that in a catalogue from the year 1674, the description of the manuscript was marked by an asterisk indicating that it was no longer in the Library].

(1) *TABULA CEBETIS*/Graece, Arabice, Latine./*Item*/Aurea Carmina / Pythagorae, / Cum paraphrasi Arabica, / Auctore / Iohanne Elichmanno / M. D. / *Cum Praefatione* / Cl. Salmasii, / *Lugduni Batavorum*, / Typis Iohannis Maire,/MDCXL. A part of this edition was issued together with Heinsius' edition of Simplicius' *Commentary on Epictetus' Encheiridion*.

A very bad edition, certainly based on the Ms. or. arab. 408 of the Vatican Library (cf. G. Levi Della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1935 [= *Studi e Testi* 67], p. 43) was published by L. Cheikho who could not consult the edition of Elichmann (*Traités inédits d'anciens philosophes arabes, musulmans et chrétiens*[2], Beyrouth 1911, p. 59-63). It makes us acquainted with another manuscript of Miskawayh's work, which we hope is correctly reproduced by Cheikho. The Indian edition of the 'Golden Verses' (1306/1888), which was not accessible to me, is, as is shown by the variant readings quoted by Cheikho, not derived from Miskawayh's work, but either from Hunayn's or from Abû Sulaymân's work. If the only manuscript of the latter which I had

comprehend the deep regret with which his death, immediately after this edition had been printed (he died on August 18th, 1639 (1), presumably not yet forty years old), was met in the circle of the scholars who knew him.

Another publication of Elichmann, which had as its purpose the collection of the opinions of the Orientals concerning fate and death (2), has a certain value for the history of Arabic studies. For it may present the first printed specimens of Ibn Abî Uṣaybiʿah's valuable *History of Physicians* (3). By using this work, Elichmann

---

at my disposal (see below p. 111), is not corrupt in the passage cited, that edition depends on Ḥunayn's work, because both it and Ḥunayn's work present the correct *imtaniʿ* in Verse 67, the other sources having, quite contrary to the sense intended: *išbaʿ*. But, here, further manuscript material will give the final decision.

(1) Cf. *Olai Wormii et ad eum Doctorum virorum Epistolae*, Copenhagen 1751, p. 662 and 668. — I wish to thank Professor C. VAN ARENDONK for exhaustive information concerning the dates available for Elichmann's life. The fullest information is found in the article devoted to him in the *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, Vol. I, Leyden 1911. [A little additional information is contained in WILHELMINA M. C. JUYNBOLL's *Zeventiende-eeuwsche Beoefenaars van het Arabisch in Nederland*, Utrecht 1931, p. 191-195].

(2) JOH. BEVEROVICII / EPISTOLICA QUAESTIO, / *De* / *VITAE TERMINO* / fatali, an mobili? / *Cum doctorum Responsis.* / PARS TERTIA, ET ULTIMA, / nunc primum edita. / SEORSIM ACCEDIT / *nobilissimae & doctissimae virginis* / ANNAE MARIAE à SCHURMAN / de eodem argumento Epistola, / TOTIUS DISPUTATIONIS TERMINUS. / *Item eiusdem argumenti alia,* / à / JOANNE ELICHMANNO, M. D. / *ex mente & monimentis Arabum &* / *Persarum contexta.* / LUGDUNI BATAVORUM, / ex officina JOANNIS MAIRE. / MDCXXXIX, p. 139 152. [A work with identical title was composed by LEV. WARNER, Amsterdam 1642. I have not seen it.]

(3) He certainly used the manuscript *Cat.* Dozy - de Jong - de Goeje No. 887 = Cod. 59 (b) Gol., the first part of which is no longer in Leyden. Elichmann mentions Mubaššir's *History of Philosophers*, but no doubt only followed the excerpts given by Ibn Abî Uṣaybiʿah (see the edition by A. Müller, Königsberg 1892/4, Vol. I, p. 21_{9-10} and 21_{16-17}). The manuscript of Mubaššir's work in Leyden (*Cat.* Dozy-de Jong-de Goeje No. 1487 = Cod. 515 Warn.) is one of those belonging to the legacy of Warner. — However, Elichmann gives two other sayings of Hermes, which, according to the notes printed in the margin, are derived from Mubaššir's work. But I did not succeed in tracing them either in the relevant chapters of Ibn Abî Uṣaybiʿah or of Mubaššir (whose work I could consult only in the Spanish and in the Latin translations), or of Miskawayh's *Jāwiḏān Ḫirad*, from which some excerpts had already been published by Elichmann.

primarily intended to regain a lost Greek treatise, namely the commentary on the *Oath* of Hippocrates, ascribed by the Arabs to Galen and explained by Ḥunayn (1). But after little more than one page (2) had been printed, *'huc usque progressus auctor, è vivis excessit'*. What induced Elichmann, who was a physician, to study Oriental languages (3), he himself tells us in a letter written in Arabic (4), dated in the beginning of his Arabic studies (5). It was

(1) Further, Elichmann had come across the Arabic index to Aristotle's works, and he had planned to publish it (Letter to Voss, dated *Cal. II Jan. 1637, G. J. Vossii et clarorum virorum ad eum Epistolae..*, London 1690, Vol. II, p. 162).

(2) In Müller's edition Vol. I, p. 18_4 (قال)-18_{26} (شهوات), but with certain omissions as compared with this edition.

(3) As Salmasius relates in his introduction to the edition of the 'Golden Verses' and especially in a letter to Peyresc (*Cl. Salmasii Epistolarum Liber Primus. Accedunt de laudibus et vita ejusdem, Prolegomena. accurante A. Clementino*, Leyden 1656, p. 108 s.), Elichmann eventually went so far as to attempt to prove the relationship between the Germanic and the Persian languages (cf. also *Olai Wormii... Epistolae*, p. 324. – His predecessors in this respect were B. Vulcanius and Fr. Raphelengius whose works I was unable to consult, cf. W. M. C. Juynboll, *loc. cit.*, p. 45 and 193).

(4) Litterae Exoticae / *Scriptae* / *ARABICE* / â / *Clarissimo, Excellentissimo, Literatissimoque* / *Viro* / Joanne Elichmanno Silesio Me- / dicinae Doctore. / *ad* / Clarissimum Virum / M. Joannem Zechendorff. / Scholae Cygneae Rectorem, & Lingvarum / Orientalium Cultorem observantiss. / ab eodem / *In Literas Hebraeas conversae punctatae, & κατὰ πόδα fermè ad* / *verbum in Latinum versae,* / Commodo, atque usui / *Discentis Juventutis; unde; quot quippe centeni* / *omnigenùm Autorum, & Artium Libri sibi, & rei Literariae bono adhuc cum Deo, & die, brevi Doctorum undique subadjuvarum ope & opera, quia antea nondum visi,* / *exspectandi, legendi, cognoscendi: per-* / *spiciat,* / Publici Juris factae. / Jenae, / *Typis* Philippi Lippoldi, / *Anno 1636.* It is this work which has very incorrect titles in the Dutch biographical Dictionary (above, p. 107, note 1) and other such Dictionaries. All these titles ultimately emanate from P. Bayle's Historical and Critical Dictionary (2nd edition, London 1735, *s. v.* Elichmann, John), where the title *De usu linguae Arabicae in medicina* is given. Bayle himself refers to G. M. Konig's *Bibliotheca vetus et nova*, Altdorf 1678, p. 270, as his source. — On the last three pages of this publication, beginning from the end, a Hebrew encomium in verse addressed to the same Zechendorff is printed. For Zechendorff's life, cf. the article in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Vol. 44, Leipzig 1898, p. 740 s. In this article, the remarks about the attempts to introduce the teaching of Oriental languages on a large scale in higher education are interesting.

(5) According to his statement ('a short while before the year just passed'), he began to learn Arabic in 1629. He wrote his letter in February, 1631.

transcribed by the addressee into Hebrew characters and furnished with a translation which does not do justice to Elichmann's comparatively correct Arabic.

Elichmann was attracted by the great amount of knowledge to be found in Arabic literature, the appreciation of which had provided, in addition to Christian theological research and propaganda, the impetus for the earliest printed editions of Arabic works. Therefore he started to study Arabic by himself, and was, when he wrote his letter, on the way to Holland, where Golius owned a large library of Arabic manuscripts. Thus he belongs with the group of physicians of later centuries who have devoted themselves to Oriental studies, even if outside their special branch of learning.

Elichmann's death prevented him from establishing the philological results brought to light by the Arabic translation of the ' Golden Verses '. In his place, the Classical scholar Cl. Salmasius (de Saumaise) who himself had studied Arabic thoroughly in order to broaden his scientific horizon (1), made, in his introduction to this translation, some relevant remarks in this respect. He expressed his opinion regarding the value of Arabic translations of Greek texts in very intelligent and moderate terms. He considered these translations as rather corrupt, but he stated that, as in the translation of Dioscurides, they afforded some assistance towards the interpretation of unknown technical terms, and that sometimes they were based on older and better manuscripts than those handed down to us, so that they were able to do good service in the reading of the texts. He left completely unmentioned, however, the possibility that lost Greek works might be recovered by means of an Arabic translation.

That which Salmasius adds concerning the understanding of the Greek text which the Arabic translator possessed, as well as the manner in which he almost disputes his interpretation of some passages, shows merely the actual uncertainty prevailing in those days regarding the interpretation of a Greek author. The Arabic translators belong to the Byzantine tradition, and their knowledge cannot exceed the limits set by this fact. Consequently, their opinion with regard to the interpretation of an early Greek author should be noted, but it is not to be considered decisive in any way (2). If we set apart

(1) Cf. his letters to Grotius and Golius, in *Cl. Salmasii Epistolarum Liber Primus.*

(2) It was a very unjustified and unsalutary consequence of the underestimation of the knowledge of the Arabic translators that soon the belief

the most important value of Arabic translations, namely, discovering lost works, their importance consists in their being a further help in text-criticism.

The Arabic translation of the 'Golden Verses', of course, has been used for the reading and the understanding of the text. Most of the very numerous printed editions of this poem, it is true, have no critical apparatus or notes, and, therefore cannot be considered here. To my knowledge, the Arabic translation was used by P. Needham (Cambridge 1709), J. A. Schier (Leipzig 1750), E. G. Glandorff (Leipzig 1776), and F. W. Mullach (Paris 1860 and 1883) ([1]). But after a while the philological tradition was interrupted, as has happened almost regularly in classical philology during the last century, and the most recent editions have neglected it. Neither A. Nauck (St. Petersburg 1884), nor, following his edition, E. Diehl in the *Anthologia Lyrica* (Leipzig 1925 and 1936), mentions it. In the dissertation of P. C. van der Horst (Leyden 1932), it is used, but evidently very superficially. It is quoted only twice, for the interpretation of Verse 50/1 and for Verse 16, where the interpretation is dependent upon the accentuation. The interpretation supported by v. d. Horst in general reverts to some extent towards that favoured before the critical period (*i. e.* Nauck's treatment). Hence, his opinion concerning the meaning of the text is sometimes related to that of the Arabic translator. For example, like the Arabic translator, he adopts in Verse 66 the punctuation :.., ἐξακέσας ψυχὴν δὲ..., = *wa-šafayta nafsaka,* whereas Diehl reads :.... ἐξακέσας, ψυχὴν δὲ... . In his *apparatus criticus,* Diehl mentions v. d. Horst as adopting the first opinion. Why, then, should the Arabic translator not be mentioned? For the interpretation, which, of course, cannot be considered the

---

became prevalent that Arabic translations of classical works should be neglected completely. Thus, in the next century, a great Orientalist said concerning the first chapters of Ibn Abî Uṣaybi'ah's work: '*Priora haec capita neque perlegi, neque excerpsi, melius ea nos scire, quam Arabes arbitratus...*' (J. J. Reiske - J. E. Faber, *Opuscula Medica ex monimentis Arabum et Hebraeorum*[2], Halle 1776, p. 44). This view has exercised its influence down to the present day.

([1]) V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes,* Vol. I, Liège 1892, p. 24, quotes a work by Sjoebring, *Carmen Graecum quod inscribitur* χρυσᾶ ἔπη τοῦ Πυθαγόρου, *cum versione arabica comparatum, notisque philologicis illustratum,* Upsal. (1812?), about which I have no other information.

right one, in Verse 67/8: ἔν τε καθαρμοῖς ἔν τε λύσει ψυχῆς κρίνων, v. d. Horst quotes some editions, but not the Arabic.

The text which was printed by Elichmann and which corresponds approximately to the original wording in Miskawayh's *J̌âwîdân Ḫirad* (1), is neither the oldest nor the most correct of those known to-day. Abû Sulaymân as-Sijistânî (Xth cent.), too, reproduces the 'Golden Verses' in his *Ṣiwân al-ḥikmah* (of which the revised version was available to me in the Ms. or. 9033 of the British Museum). In some *minutiae,* his text corresponds even more closely to the Greek original. Both Abû Sulaymân and Miskawayh (2) had before them the same translation as was used by Ḥunayn b. Isḥâq (d. 873 or 877) in his *Florilegium.* Most probably they took it directly from that work (3). A manuscript containing Ḥunayn's work was not available to me, and the Hebrew translation, notwithstanding its accuracy, is not adequate with regard to the minor items which are left subject to some doubt (4).

As the manuscript material available to me is not copious enough in every respect to safeguard a new edition from certain irrelevant slips, such an idea has been given up without hesitation. For an edition of the whole text would be superfluous, because a classical philologist would find comparatively little in it that he cannot find in Elichmann's edition, and it is simpler to list these changes as is done below. For the Orientalist, however, only by the publication of the whole works of Ḥunayn, Abû Sulaymân, and Miskawayh could a really useful task be accomplished (5).

In any case, the text now available may be considered in all essential points as that of Ḥunayn, and, presumably, it is that of

(1) In addition to the manuscript in the Bodleian Library Marsh. 662 (see above p. 105, note 2), I was able to collate the Ms. or. No. 4416 of the India Office Library, and the print of Cheikho (see above p. 106, note 1).

(2) For the connection between these two scholars cf. *Islamic Culture* 1941 (see above p. 105, note 1).

(3) Cf. K. Merkle, *Die Sittensprüche der Philosophen 'Kitâb âdâb al-falâsifa' von Ḥonein Ibn Isḥâq,* Leipzig 1921 (Diss. Munich), p. 22 s.

(4) The Hebrew translation was edited and translated into German by A. Loewenthal, Berlin 1896. Cf. K. Merkle, *loc. cit.,* p. 21 ss. Late excerpts, like that preserved in the Bodleian Library, *Cat.* Nicoll No. 349, fol. 7 a-8 a (= No. 377, fol. 93 a-94 a), written by an Oriental in Venice at the end of the XVIth century, are worthless for the present investigation.

(5) An edition of Abû Sulaymân's work was announced by M. Plessner in 1931 (cf. *Islamica* 4, 1931, p. 537).

the Arabic translator (1). The Arabic text which we have before us, consequently, represents the most ancient tradition of the whole of the 'Golden Verses', the earliest Greek manuscript being dated in the Xth century. In these circumstances, everything that has any importance for the textual tradition of this text, may be collected here — for the first time in three hundred years.

There is not much. This is hardly surprising, since not many real variant readings are found in the manuscripts of the 'Golden Verses', except for orthographical details which cannot be perceived in Arabic. Further, most of the divergences are obviously conditioned by the technique of translation. The change in the position of the words in Verse 13: *fî kalâmika wa–faʿâlika* 'in your words and your deeds' against the Greek ἔργῳ τε λόγῳ τε does not reflect any variant reading, but only the adoption of a much more natural manner of expression by the translator (2). The same is the case in Verse 11/2: *lâ ʿalâ ḫalwatin wa–lâ maʿa ġayrika* 'Not alone and not with anyone else' against μήτε μετ᾽ ἄλλου, μήτ᾽ ἰδίῃ, and the change in Verse 10: *wa–farjika wa–nawmika* against καὶ ὕπνου λαγνείης τε, which cannot be explained easily by the assumption of a variant reading, is certainly due likewise to the translator.

The same is true as to the inclusion or the omission of pronouns. It is very obvious to use a pronoun also with the second noun in Verse 4: *salafika wa–aqribâʾika* 'your ancestors (3) and your relatives', and there is no reason to assume that the Arabic translator found in his manuscript the reading σούς τ᾽, which occurs in Greek tradition. Although the Arabic version has *ṣadîqan* '*a* friend' (4) in Verse 7,

(1) The translation is not bad as a whole. But the Arabic language used in it is rather clumsy. Therefore, it is presumably not due to Hunayn. A comparison of the technique of translation which I could not undertake, might prove this. — I could not find any cogent proof for a possible Syriac medium, and the text with all its strange expressions and conceptions is rendered in a way which seems possible only by utilizing directly the Greek text.

(2) In Verse 28, the Arabic text reads in correspondence with the Greek πράσσειν τε λέγειν τε: *an taf'ala aw* (see below) *taqûla*. But this sequence of the words is inverted in Miskawayh!

(3) Not 'parents', as the Greek reads. A correction, however, of the Greek text, which in this case would be very easy, seems to me scarcely justified. An explanation is still to be sought.

(4) Only the Ms. or. Marsh. 662 and consequently Elichmann's edition have *lahû* after *ṣadîqan*, corrected by Salmasius to *laka, i. e.* 'a friend of

we are scarcely justified in altering the φίλον σόν found in all manuscripts.

Also in other cases, the possibility of an arbitrary alteration on the part of the translator for reasons of style has to be taken into account, as, for instance, *aw* 'or' instead of 'and' in Verse 28. In Verse 47, ἁμετέρᾳ ψυχᾷ is rendered as *li-anfusinâ* 'to our souls'. This might correspond to a variant reading ἁμετέραις ψυχαῖς (found in a Greek source, cf. Diehl's *apparatus*). But it is much more probable that the plural pronoun 'our' prompted the translator to use the plural.

In Verse 57, βροτῶν cannot be traced in the translation, which seems to suggest the variant reading αὐτῶν found in Greek tradition. But it should not be overlooked that in the preceding verse, the word παῦροι is rendered as *aš-šâḏḏa min-a-n-nâsi* 'a few *amongst men*'. This might account for the fact that a rendering of βροτῶν seemed superfluous to the translator.

Likewise, the somewhat inaccurate rendering of Verses 27-28: Βουλεύου δὲ πρὸ ἔργου, ὅπως μὴ μωρὰ πέλῃται· (28) δειλοῦ τοι πράσσειν τε λέγειν τ' ἀνόητα πρὸς ἀνδρός, as 'and reflect before action in order that you might not be blamed for your action (*kay lâ tu'âba fî fi'lika*), and do beware of doing or saying what might make you appear a fool' (*mâ yustajhalu minka*), surely cannot be founded on another reading of the Greek text (1).

The variant readings which might be considered as such, apparently refer throughout to passages where, also by Greek tradition, corresponding variant readings are handed down. In these cases, the Arabic translation follows the *lectio facilior*. But I wish to emphasize that even in those items which are noted in the following remarks

---

yours'. Perhaps, the addition of *laka* will, in the future, prove to be correct, but this particular *lahú* most probably originated in a slip of the copyist who, at the first glance, thought that the text ran: *lahú hafwatun*.

(1) Verse 37: ὁποῖα καλῶν ἀδαήμων *bi-manzilati man lâ ḫibrata lahú bi-qadri mâ* (*bi-qadri mâ: bi-mâ* Miskawayh) *fî yadihî* (*yadayhi* Miskawayh) 'like him who has no knowledge about the measure of what is in his hand(s)'. This translation scarcely indicates, as Salmasius supposed, a reading like the one found in Stobaeus (ἀπειροκάλως ἔνι ἡμῶν), since ὁποῖα and ἀδαήμων obviously are contained in the Arabic rendering. Καλῶν, however (which should have been expressed by our translator also in the case of ἀπειροκάλως) apparently has no equivalent.

there is often some doubt left as to what reading the translator really found in his manuscript.

Verse 1 (1): νόμῳ ὡς διάκεινται is rendered by the same words as Verse 3: ἔννομα, *i. e.* by (*bi–*)*mâ tûjibuhû š–šarîʿatu* 'as the religious Law requires'. The translator understood the passage as if he had read διάκειται, which is an often accepted correction. But it should not be overlooked that, if the translator had found the reading διάκεινται in his manuscript, he would not have been able to make much sense out of it. He himself might very easily have substituted for it the simpler διάκειται.

Verse 6: πραέσι δ᾽ εἶκε λόγοισ᾽ ἔργοισί τ᾽ ἐπωφελίμοισι reads in the translation: *wa–an tulîna lahû jânibaka fî l–kalâmi wa–fî l–fiʿli mâ addâhu ḏâlika ilâ l–manfaʿati* 'and that you give way to him in words and deeds, so that (or: as far as) this will be useful to him'. This translation suggests the variant reading ἐπωφελίαισι (2).

Verse 18: ἦν ἂν μοῖραν ἔχῃς: I dare not decide, whether the Arabic translator had before him the variant reading ὧν, when he translated: *ʿalâ mâ yanûbuka minhâ* '(Have patience) with whatever *of it* befalls you'. A slight justification for such an assumption may be found in the translation of Verse 20: οὐ πάνυ τοῖς ἀγαθοῖς τούτων πολὺ Μοῖρα (3) δίδωσιν *anna mâ yanûbu l–aḫyâra min–a–n–nâsi min hâḏihî l–ašyâʾi laysa bi–kaṯîrin* '(know) that what *of these things* befalls the good ones amongst men, is not much'.

Verse 24: πράως εἴχ᾽ is rendered as *fa–hawwin ʿalâ nafsika ṣ–ṣabra ʿalayhi,* which means literally: 'and render easy for yourself patience with it'. We cannot assume, in view of this translation, that the translator thought he had found a form of εἴκωin his text, but most probably a form of ἴσχω, as is found also in Greek manuscripts.

Verse 50/1: γνώσεαι ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ᾽ ἀνθρώπων (51) σύστασιν, ᾗ τε ἕκαστα διέρχεται, ᾗ τε κρατεῖται appears in the translation as: 'You will recognize the essence of what is the case concerning the behaviour of God and concerning His Saints and concerning us, the assembly of men, whatever of it is perishable, one part after the other, and whatever of it is enduring' (*mâ minhu zâʾilun fî l–wâḥidi baʿda l–wâḥidi wa–mâ minhu ṯâbitun*). The translator surely read ᾗτε .... ᾗτε (as in one Ms. according to Nauck's

(1) The text quoted is always that of Diehl.

(2) It would be different, if the text read: *min ḏālika:* '... which will...'.

(3) The translator, of course, read: μοῖρα.

edition (two Mss. according to v. d. Horst), whereas no variant reading is indicated by Diehl).

Verse 57: οἱ δὲ κύλινδροι *bi-manzilati mâ yatadaḥraju* 'like that which rolls'. This corresponds with the variant reading usually preferred by the editors: ὡς δὲ....

Verse 70: The most remarkable item may be found in the Arabic translation of this verse, in which ... ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς is rendered by *taṣîra muḫallân fî jawwin* (1) '...you will become free in the air'. This seems to confirm the reading ἐλεύθερος, which is implicit in the rendering of Chalcidius, *in Platonis Timaeum,* 135: *liber ad aethera...* (2). We might assume that the translator wished to avoid the expression: 'in the free air', which seemed rather strange to him perhaps. But such an assumption is hardly justified.

These are the conclusions we can deduce from the Arabic translation of the Χρυσᾶ Ἔπη as to the manuscript, from which it was made. The greatest importance of the 'poem' lies in the fact that, for many hundreds of years until a very disrespectful, but in most regards well founded modern criticism styled it 'rather leaden than golden', 'childish and senseless', 'so perverse as to cause nausea' (3), it was looked upon with the highest regard as a most beautiful expression of noble moral precepts. The earliest tradition known to us, which is represented by the Arabic translator, is, as far as we can recognize, certainly not the best one, in fact not even a good one. But philology requires, with full justification, that in every case, the earliest evidence for a text should be examined. Why, then, should he be neglected only because he speaks another language than Greek or Latin?

(1) *fî jawwin om.* Miskawayh. — This passage is quoted in the *Rasâ'il iḫwân aṣ-ṣafâ',* ed. Cairo 1347/1928, Vol. I (Ist Book, 3rd Risâlah), p. 92 s. (this passage, not Ḥunayn, is the source of Moses b. Ezra, *'Arûgaṭ hab-bôśäm, Zion* 2, 1842/3, p. 121), and in Ms. or. Marsh. 539 (cf. *Islamic Culture* 1941 [see above p. 105, n. 1]), fol. 63 a. A somewhat different text appears in the *Rasâ'il iḫwân aṣ-ṣafâ',* ed. Cairo 1347/1928, Vol. IV (IV, 4), p. 120, and (IV, 7), p. 223. This text is quoted by Abû Sulaymân in another passage o his *Ṣiwân al-ḥikmah,* namely in the life of al-Maqdisî, one of the authors of the *Rasâ'il iḫwân aṣ-ṣafâ'* (Ms. or. Brit. Mus. 9033, fol. 91 a).

(2) The metre, it is true, would not prevent the reading: *liberum* (cf. A. Nauck's edition of the 'Golden Verses', p. 218, note 14).

(3) A. Nauck, p. 201, 209, and 220.

(*To be continued*).

Aramaic Incantation Bowls

Cyrus H. Gordon - Northampton, Mass.

Dedicated to my teacher and friend James A. Montgomery on the occasion of his seventy-fifth birthday June 13, 1941.

Though twenty-eight years have gone by since Professor Montgomery published his *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (Philadelphia, 1913), that book remains the unrivaled authoritative work on the subject. I am fortunate to have been inducted into these studies by the master himself and thus I offer this paper to him as a token of my thanks and admiration. Dr. Montgomery has recently completed a commentary on *Kings* which promises to take its place beside his *Daniel* as one of the truly great Old Testament commentaries. May Semitic studies be further enriched by many more years of fruitful scholarship from his pen!

The incantation bowls are an extensive group of Aramaic inscriptions that shed light, culturally and linguistically, on the Babylonian Talmud. It is desirable that a corpus of these texts be compiled and made available to Semitists in general and Talmudists in particular. However, so much of the widely scattered material is unpublished that a definitive work cannot yet be attempted.

I am much beholden to the American Council of Learned Societies for a grant during the summer of 1936 for the purpose of copying bowls in England and France. This article, which includes some of the material I was thus enabled to gather, is one of several studies needed to pave the way for the corpus. I am also bound in gratitude to my friend Dr. H. Louis Ginsberg, with whom I have discussed the texts. As usual his keen observations have been very helpful.

For a bibliography of the bowl literature see Mo. (= Montgomery), pp. 16-22. Additional items are cited in the notes on texts A to O that I have published in *Archiv Orientální* VI, 1934, pp. 319-334 (A-F), 466-474 (G); IX, 1937, pp. 84-106 (H-O). The latest contribution is Professor Julian Obermann's "Two Magic Bowls"

in the *American Journal of Semitic Languages* LVII, 1940, pp. 1-29. (I take this opportunity to make the following observations on Obermann's interesting contribution: read ושיקופתא instead of וקינומא in I : 9; חומרי זידנ⟨י⟩אתא instead of חומרתא בישתא in I : 13; סיסנוי with hypocoristic *-ôy,* instead of סיסניי in I : 16; וירורא instead of ומרדא in I : 21; ניחא instead of נומא in II : 1; צץ — instead of עון — in II : 3, whatever the meaning; והוא instead of וחיא in II : 14; דתיתין instead of דמיתין in II : 15.)

We should have liked to reproduce both the photograph and hand-copy of each inscription but this would have been too expensive. While a hand-copy is much easier to follow, a photograph always has the advantage of objectivity. Texts 1-3 are given in photograph and 4-11 in hand-copy and so the reader may judge for himself the merits of each method.

In the following, an inferior point indicates an uncertain letter. Line numbers as well as question and exclamation marks are in parentheses; restorations in square brackets; scribal omissions in ⟨ ⟩; scribal plusses in { }. Doubtful translations are italicized. In the transliterations of proper names spirantization and vowel quantity are not represented.

Text 1

אפיכה אפיכה ארעה אפיכה ארעה רקיאוס(?) אפיכין כל נידרי ולוטתא
ואשלמתא וחרשי ולוטתא (2) וחרשי ושיקופתא בישתא דישרין באנשי דנן
באפילא בר מחלפתא ויבאיתתיה ובניה וכול דליה בשום הפכיאיל מלאכוא
(3) דהפיך לוט⟨ת⟩תא ואשלמתא וחרשי בישי דעבדו ליה ולא תישלטון ביהון
באפילא בר מחלפתא ולא תישילטון בה בהינדוי(?) בת (4) אחתה מין יומא
דנן ושעתא דה וילעלם בשום הפכיאיל ורחמיאיל ועקריאיל ויחזיאיל אתון
אעברו דינא ולוטתא ושיקופתא מין אפילה (5) בר מחלפתא והינדוי(?) בת
אחתה בשום קדוש קדוש קדוש יהוה צבאות מלא כול הארץ כבודו אמין
אמין סלה הללויה לישמך אני עושה

Translation

Upset, upset is the earth. Upset is the earth. R Q *Y*' *W* S. Upset are all the vows and curses and spells and sorceries and

curses (2) and sorceries and bad knocks that *are lodged against* these (!) people (to wit), ʾApila son of Maḥlapta and his wife and his sons and all he has. In the name of Hapkiʾel, the angel (3) that upsets the curses and spells and bad sorceries that they have worked against him. And do not prevail against them (!) (to wit) ʾApila son of Maḥlapta nor prevail against *Hindoy* daughter (4) of ʾAḥata from this day and this hour and for ever. In the name of Hapkiʾel and Raḥmiʾel and *ʿAqriʾel* and *Yaḥziʾel* shall ye remove the enchantment and curse and knock from ʾApila (5) son of Maḥlapta and *Hindoy* daughter of ʾAḥata. In the name of "Holy, holy, holy is the Lord of hosts; all the earth is full of His glory". Amen, amen, selah, halleluiah. For Thy name I act!

Notes

Through this incantation (= Harvard Semitic Museum, no. 2036) the magician invokes the Lord and several angels to protect permanently a man and his wife and family from curses and witchcraft.

1. אפיכה : אפך (cf. *Annual of the American Schools of Oriental Research* XIV, 1934, p. 141, line 1; for Mandaean examples, see Mo., p. 282 b) for הפך (C : 8 etc.). In F : 1 the scribe began to write the vulgar (ד)אדין but corrected it to the standard (ד)הדין; read therefore דהדין ;דא. Also read (ד)הדין instead of (ד)זידין throughout E and F and instead of (ד)זדין and (ד)זדאן throughout Hyvernat's bowl which is reproduced with E and F.

רקיאוס : Somehow corrupted from רקיעא? The *yod* is supralinear.

1-2. חרשי ולוטתא, חרשי ושיקופתא : The *waw* is an "equating" rather than a conjunctive element (see note on וקאל in M : 4). The sense is "curse-sorceries" and "knock-sorceries".

2. באינשי דנן : This ungrammatical combination (if the reading is right) consists of a pl. noun referring to all the subjects and a sg. pronoun referring only to the first of the subjects. Cf. the pl. pro. of ביהון (line 3), which improperly anticipates the pl. subject "ʾApila and *Hindoy*", although Hindoy is actually postponed until after the next verb.

אפילא בר מחלפתא : The masc. name ʾApila is new in the bowls but the fem. Maḥlapta is common (cf. Mo., p. 278 b etc.). Matronymic genealogy, which is the rule in these incantations, can now be traced back to Seleucid times in Babylonia; see *Archiv für Orientforschung* XII, 1938, p. 109.

הפכיאיל : The function of the angel is here defined. The rôles of many angels (cf. line 4 and other texts such as M) are evident from their names. For a list of deities, angels and demons in the bowls, see Mo., pp. 269-273.

מלאכוא : The *waw* is unusual here only because it is followed by the *mater lectionis* א. *Waw* often indicates *qameṣ* showing that the latter was pronounced *o* in Babylonia; see note to H : 2 for Hebrew and Aramaic examples; cf. also האורץ below (line 5) and note on 7 : 1.

3. לוט|ת|תא : |ת| supralinear.

תישילטון : The second *yod* indicates an anaptyctic vowel.

הינדוי(?) : With our reading of this fem. name (repeated in line 5), cf. הינדויתא (lit. " Indian-girl ") in Mo. 38.

4. אחתה : For this frequently recurring fem. name, see notes on A : 3 and B : 2.

וילעלם : For further examples of the Babylonian vocalization of the conjunction *waw* with *i* before a vowelless consonant, see note on M : 25 (footnote).

דינה : For the special meaning, see note on H : 1.

5. " Holy - - - glory " : Isaiah 6 : 3.

" selah " : Actually the first vowel was pronounced *a* in Babylonia, even as Tiberian *segol* falls together with *pataḥ* in the supralinear vocalization; cf. note on סאלא in M : 25.

לישמך אני עושה : This frequent Hebrew formula endows the incantation with God's support; see note on 2 : 1.

Text 2

לישמוך אני עושה אסותא מן שמיא תיהוי ליהין לדדאי בת שירין
ולבִורזִוִי(?) (2) בת דדאי ותיתסִי ברחמי שמיא מן רוחיִ זִידִנֵיתא(?) ומן שידין
ומן שובטין ומן פגעין ומן (3) לטבין ומן חיזונין סניין ומן שידין ומן פגעין
ומן כל חיזונין סניין כל מינין בישין בשום (4) יהוש יהוש יהוש יהוש יהוש
יהוש יהוש יהוש יהוש יהוש יה ותיזִיחִו[ן]
(5) וִתיפקון מן ביתה ומן דירתה ומן בית מישכבה ומן כל חיִלמין בישין ומן
חיזונין [סניין ומן מאתין ארבעין] וִתִמִנִיא (6) הדמי קומתא אומיתי ואשבעיתיִ
עליכון רוחין ושידין ו..[ו]מִינין בישין [
(7)].תיה על ימה דסוף בזאתִה רופִין וחולין לבדך ודברך
אפִסִ. [(8)]ין כל מינין בישין וכל חיזונין סניין
ביהוש יה יהוש יה ומִ[ ]

Translation

For Thy name I act! Let there be health from the heavens for Daday daughter of Širin and for *Burzoy* (2) daughter of Daday and may she (Daday) be healed, by the love of heaven, from the *impious* spirits and from devils and from plagues and from strokes and from (3) " no-good-ones " and from hated apparitions and from devils and from strokes and from all hated apparitions and from all

bad sorts. In the name (4) of YHWŠ YHWŠ YHWŠ YHWŠ YHWŠ YHWŠ YHWŠ YHWŠ YHWŠ YHWŠ YH. *And may ye depar*[*t*] (5) and may ye get out of her house and out of her dwelling and out of her bedchamber and out of all bad dreams and out of [hated] apparitions [and out of the two hundred and forty] eight (6) members of *her* body. I make you promise and swear, O spirits and devils and ..[... and] bad sorts [**room for ca. 30 letters** (7)] by the Red Sea *Thou hast* split. *Physicians* and the *sick by Thyself and Thy word* [**room for ca. 50 letters** (8) ???]s (pl.) all bad sorts and all hated apparitions by YHWŠ YH YHWŠ YH and? [*rest broken*].

Notes

The exorcist, acting in God's name, adjures various demons to be gone from a woman and her daughter. The expelled demons are nevermore to reside in the woman's house or body nor to trouble her with nightmares. — The scribe tends to loop the tops of several letters with the result that some characters, that are elsewhere distinguishable, may fall together here (e. g., כ and נ in line 8). (Harvard Semitic Museum, no. 2037.)

1. לישמֻך : See note on 1 : 2 for *waw* as the *mater lectionis* for *qameṣ* in Babylonia. Similarly read בישמוך in Mo. 28 : 1 and בשמוך in G : 2.

(ל)דראי : Cf. the similar fem. names in Mo., p. 276 a.

שירין : fem. name found in Mo. 9 : 4, 9.

Text 3

חתים ומחתם ביתיה ⟨אין⟩ ואיסקופתיה דאדק בר מחלפתה לממי אינתה מן כל (2) פגעין בישין ומן כל רוחין בישין ומן מבכלתא ומן ליליתא ומן כל זיקין ומזיקין ודלא תקרבון לה (3) לביתה ולאיסקופתה דאדק בר מחלפתא די חתים ביתלתה שירין ומחתם בשבעה חתמין מן כל פגעי[ן] בישין (4) מן כל רוחין בישין מן מבכלתא ומן ליליתא ומן כל זיקין ומזיקין דלא תקרבון לה לביתה ולאסקופתה (5) דאדק בר מחלפתא ולמֻמי אינתה מן יומה דנן ו⟨ל⟩עלם אמן אמן (6) סלה

Translation

Sealed and countersealed (are) the house and threshold of ʾAdaq son of Maḥlapta, for Mamay, his wife, from all (2) bad strokes and

from all bad spirits, from monsters and from liliths and from all blast-demons and harmers — so that *ye* may not come near (3) the house and threshold of ʾAdaq son of Maḥlapta that is sealed with three rings and countersealed with seven seals from all bad strokes, (4) from all bad spirits, from monsters and from liliths and from all blast-demons and harmers — that *ye* may not come near the house and threshold (5) of ʾAdaq son of Maḥlapta, nor Mamay, his wife, from this day and forever, amen, amen, (6) selah.

Notes

This text (Hilprecht Collection) is a duplicate of Mo. 21-23 and of an uncatalogued bowl in the Instanbul Museum of Antiquities (see *Archiv Orientální* VI, 1934, p. 320). All five are written by the same Nippur scribe. The scrawl is exceedingly difficult. Noteworthy is the unique shape of the פ (looking like ט). Montgomery's brilliant decipherment leaves little room for improvement. My main reason for publishing this duplicate is to present a photographic record of the interesting (albeit wretched) script.

1. (ד)אדק : This male personal name occurs in Mo. 6 : 3, 9. Montgomery compares Persian Adaces.

(ל)ממי : The vocalization of this fem. name is reflected in the variant spelling מאמאי ; see Mo., p. 278 b.

2. זיקין ומזיקין : For this alliterative combination see the note on C : 1; cf. also Mo. 14 : 5. Mo. reads נזקין ו' in the parallel texts 21-23.

3. שירין : rather than עיזקין with Mo.; N.B. the form of the ר.

Text 4

בְּאהיא מילִי דנדרא דינדרו ואשלימו ית אבן בר עו⟨י⟩רתי וית מחישי בְּתִ
..... ורזִיִן בת מ⟨מ⟩איי(?) (2) מחלפתא בת ורזין שישין בת טאטי
אימי בת עוירתי טאטי בת עו⟨י⟩רתי נוכרייִתא בת (3) פרסא דינדרו ואשלימו
לאלהִי דישמיא ולאלה⟨י⟩ דארעה נדרו ואשלימו (4) לאלהי דיכרי ולאיסתרתא
ניקבתא נדרו ואשלימו לפתיכרי (5) ולאיסתרתא נדרו ואשלימו לבדט בת
בדִט ברתיהִ דאדקוִי

Translation

By ʾHYʾ! The words of the vow that they have vowed and performed against ʾAbn son of *ʿAwirti* and against Meḥišay daughter of [.... and against] *Warzin* daughter of *Ma⟨m⟩ay*, (2) Maḥlapta

daughter of Warzin, Šišin daughter of Ṭaṭi, ʾImmi daughter of ʿ*Awirti*, Ṭaṭi daughter of ʿ*Awirti*, Nukrayta daughter (3) of Parsa; which they have vowed and performed by the gods of the heavens and the god⟨s⟩ of the earth. They have vowed and performed (4) by the male gods and the female Istars. They have vowed and performed by the idols (5) and by the Istars. They have vowed and performed by BDṬ daughter of BDṬ (fem.) daughter of ʾAdqo(*y*) (masc.).

Notes

This charm (Iraq Museum, no. 9732) is designed to thwart vows (= curses, cf. 1 : 1 etc.) made against the clients. The purpose, though not the wording, of the text is paralleled by L. We miss an expression like "upset are (the vows)" (cf. 1 : 1 etc.) or "let (the vows) return to (/be upset upon) those that made and sent them" (cf. 5 : 6; C : 2, 8; etc.) Perhaps the text is incomplete.

1. (בְּ)אהיא : perhaps abbreviation of אהיה אשר אהיה "I-am-that-I-am" = God (Ex. 3 : 14). For the final א, cf. אהיא אשר אהיא (G : 2).

אבן בר עויתי : The names of both son and mother are new in the bowls. Is the mother's name composed of עויר "one-eyed" plus the fem. suffix *-ti*?

מחישי : fem. name occurring in *Annual of American Schools of Oriental Research* XIV, 1934, p. 141, line 4.

מ⟨מ⟩איי : cf. 3 : 1 for emendation.

2. ורזין : fem. name not otherwise attested in bowls.

שישין : See note on Mo. 29 : 8 and cf. Mo., p. 280 b for this fem. name.

טאטי : fem name; see note on Mo. 25 : 1.

אימי: fem. name found in L : 11, 12. The reading ʾImmay is also possible.

נוכרייתא : fem. name meaning "stranger"; otherwise unknown in bowls.

3. "gods of the heavens and god⟨s⟩ of the earth": i. e., the Igigi and Anunaki of ancient Babylonia.

4. Note the pair (י)אלה "god(s)" and (תא)אסתר "Istar(s) = goddess(es)". According render לאילה ולאיסתר (L : 8) "by god and by goddess". The terminology goes back to third millennium days of Sumer and Accad, when *ilu* meant "god" and *ištar* "goddess". Cf. E. Meyer, *Geschichte des Altertums* I, 3rd ed., p. 582.

4-5. לפתיכרי ולאיסתרתא : The juxtaposition suggests פתיכרי = "(male) gods".

5. (ל)בדט בת אדט ברתיה דארקוי : This is apparently a demoness, by whom curses were wont to be made. In human genealogies only the mother's name is given (see note on 1 : 2). In the case of demons, however, both parents may be given; cf. Mo. 8 : 4, 6-7. Compare the father's name with ʾAdaq in 3 : 1.

Text 5

שר(י)ן ומישביקין כל ד..ר (2) אסירין על זרחיציאל כוכבא כְּבִי (3) ניא סרגושה ליתזריבן וזדנבן ונתהפכון (4) כל חרשי בישי וכל מעבדי תקיפי דעבידין בה (5) ודמיתעבדין בה באיסקובתיה דברי(ך) מריא בר (6) רישינדוך ונתהפכון על עבדיהון ועל משדרניהון בשום אל מהמין (7) עוזיאל ועשר ועזריאל אמן אמן סלה אסותא מן שמיה לאיסקופתיה (8) דבריך מריא בר רישִׁינדוך דניתבטלון מינה כל סטני בישי וחרשי בישי ומעבדי תקיפי (9) ושידי ודיוי ויפתכרי לטבי ובני אינרי מן ביתיה דבריך מריא בר רישינדוך בשום יהיהיהיהיהיה (10) יהיהיהיהיהיהיה יהיהיהיהיהיהיה אשבעת עליכון את בר אינרי קלילא איסרה טבא דאישתמש בביתיה (11) די בריך מריא בר רישינדוך דניתבטל מן ביתיה די בריך מריא בר רישינדוך בשו[ם א]דניאל וחד(?) מן כורמין(?) (12) מן בור אדסבוך ובר יומין(?) ותיקא ותיקא בטילי כל ס(ט(?))ני ופתכרי ושידי ודיוי כל מעבדי בישׁ[י מן] אִיסקופתיה (13) דבריך מריא בר רישינדוך בשום אדניאל חד מן כורמין אמן אמן סלה

Translation

Dismissed and *divorced* are all ....; (2) bound *by* Zarḥiṣi'el the *star* ... (3) ..... and upset be (4) all the bad sorceries and all the mighty practices that have been worked (5) and are being worked against the threshold of Bri⟨k⟩-Marya son (6) of Rišinduk; and let them be upset upon those that work them and those that send them. In the name of *faithful* ʾEl, (7) ʿUzzi'el and ʿŠR and ʿAzri'el! Amen, amen, selah. (Let there be) health from the heavens for the threshold (8) of Brik-Marya son of Rišinduk so that there may be abolished from him all bad satans and bad sorceries and mighty practices (9) and devils and demons and idols, "no-good-ones", and roof-spirits — (yea) from the house of Brik-Marya son of Rišinduk. In the name of YHYHYHYHYHYHYH (10) YHYHYHYHYHYHYH YHYHYHYHYHYHYH. I have adjured you (pl.!), O thou (sg.) fleet son of roofs, the good prince, who has used the house (11) of Brik-Marya son of Rišinduk that he may be abolished from the house of Brik-Marya son of Rišinduk! In the nam[e of ʾA]dani'el and *one* of *Kurmin* (12) of BWR ʾDSBWK and

son *days,* the trusty, the trusty! Abolished are all the haters/sa⟨ta⟩ns and idols and devils and demons (and?) all ba[d] practices [from] the threshold (13) of Brik-Marya son of Rišinduk in the name of ʾAdani'el, *one* of *Kurmiu.* Amen, amen, amen, selah.

Notes

In this charm (Louvre, no. AO 1915) the practitioner endeavors to rid a man's house of sorcery and demons by invoking the Lord (YH) and several protecting angels including "the good prince" (= guardian angel) of the client.

1. ומישבקין: *paʿel. Yod* often indicated vocal *šewa*; cf. ביהון (1 : 3), ליהין (2 : 1). [Is the opening word rather שד⟨י⟩ן "*cast (out)*"?]

3. ונתהסכון: For the *n* preformative see line 8. The preformative of the imperfect in the Aramaic dialect of the bowls can be *n* and sometimes even *l* as well as *y*.

4-5. דעבידין ודמיתעבדין: Here the passive *peʿal* participle has a past connotation; the *ʾetpeʿel* participle, a present-future.

5. איסקובתיה: apparently with ב for ם as in G : 3; but cf. lines 7 and 12, where ם is probably written.

ברי⟨ך⟩ מריא: masc. name meaning "Blessed-of-the-Lord". The same man is again a client in text 7.

6. רישינדוך: fem. Persian name; ending *-duχ* (< *duχt*) means "daughter".

מהמין: for מהימן? Cf. 7 : 6. Or are we to read מחמין?

7. עזריאל: invoked in Mo. 8 : 14.

9-10: Note the *three* groups of *seven* times YH (so marked off by scribe).

10. עליכון את: "(upon) you (pl. of polite address?), (O) thou". Alternatively, את might be emended to ⟨ון⟩את, for בר אינרי might possibly be pl. (as in A : 2 instead of the classical pl. בני אינרא). In favor of the latter is the (double!) pl. בני אינרי(ו) in line 9.

איסרא "prince": i. e., angelic prince; cf. note on D : 11.

11, 13. אדניאל: This beneficent angel is also mentioned in 6 : 5.

12. סנ⟨ט⟩ני: cf. line 8 for conceivable emendation. סני "haters/enemies" is of course possible.

Text 6

תוב ועורין כולהון פתיכרי דיכרי ונוקבתא וחרשי ונידרי ולוטתא ורוחה בישתא אסירין ופכירין וחיתימין סכירין פומהון {ומטרשן} ועורין עיניהון ומטרשן אודניהון דלא לישמעון עליה על אמטור בת שלתא ועל זרעוה ועל ביתוה פקינינוה (2) אסירין מן ידהון דלא יהלכון ופכירין מן ריגלהון דלא

יִ. פון {כבישין דישין ודריכין בשום} כבישין דישין ודריכין כל פתיכרי ואיסתרתא
כל ביידני(?) קשיי וחרשי ומעבדי ונידרי ולוטתא ושדא דשדרתא ורוחי בישתא
דלא (3) ניחטון בה באמטור בת שלתא ובזרעוה ובביתוה ובקינינהּ הא
אסירין וחיתימין כולהון בשום אהאהאה אמן אמן סלה יהוה יהוה יהוהּ אל
שדי אל שדי בשום אאה אאה אאה בשום שמא רבא אסירין
שמיה (4) וארעא וִרתיתנין כולהון דלא ישתרון נשקִין(?) יהידְיהּ והון
ובישדריהּ דמלכה רבא בשושילתא דפרזלא ועִברא(?) בשום אזא מפָאְ(?)
לכף בכבשיאל מלאכה בצוריאל מלאכה בגבריאל מלאכה באריאל מלאכה
בדְנָאיל(?) (5) מלאכה בצוריאל מלאכה ברדטייייאל(?) מלאכה בברקיאל
מלאכה ברחמיאל באדאניאל אתון כולכון מלאכין קדישין בחירין דכין וקדישין
ניצחנין וידתינין(?) מומינא עליכון (6) מומא רבא ומשבענא עליכון שבועתא
רבתא דתיזיחון ות⟨ע⟩ברון ותבטלון כל חרשי וכל פתכרי ואיסתרתא ונידרי
ולוטתא ושדא דשדרתא וכל (7) רוח פרוח ושכין בן דמישתדרין ובן דלא
מישתדרין דיכלון מן אמטור בת שלתא ומן זרעוה ומן ביתוה פקינינוה
ויזלון (8) ויתהפכון על עבדיהון ועל משדרניהון מן יומא דנן ולעלם
אמן אמן סלה

Translation

And again blinded are all the idols, male and female, and sorceries and vows and curses and the evil spirit. (They are) bound and tied and sealed. Their mouth(s) are shut and their eyes are blinded and their ears are deafened so that they can not hear (anything) against ʾAmṭur daughter of Šilta and against her seed and against her house and her property. (2) They are bound by their hand that they may not walk and tied by their foot that they may not ..... Vanquished, thrashed and trodden are all the idols and Istars, all hard ....., and sorceries and practices and vows and curses and the "column of the spine" and evil spirits so that they may not (3) sin against ʾAmṭur daughter of Šilta and against her seed and against her house and against her property. Lo all of them are bound and sealed in the name of ʾH'H'H amen, amen, selah. YHWH YHWH YHWH ʾEl Šadday ʾEl Šadday ʾEl Šadday. In the name of ʾʾH ʾʾH ʾʾH! In the name of The Great Name are bound the heavens (4) and earth; *and* all of them are *terrified* so that *weapons* may not be released. YHY*HYH* WHWN. And with the *rope* of the great king,

(yea) with the chain of iron and the *bar*! In the name of ʾZʾ MPʾ *at* (*the*) *sole* (/*palm*). By Kabši'el the angel, by Ṣuri'el the angel, by Gabriel the angel, by ʾ*Ariel* the angel, by *Dan'el* (5) the angel, by Ṣuri'el the angel, by *RDṬYYY*i'el the angel, by Barqi'el the angel, by Raḥmi'el, by ʾAdani'el! (As for) you, all of you holy, chosen, pure and holy, glorious and *pious* angels; I adjure you (6) with the great oath and I make you swear the great promise that ye will depart and re(mo)ve and abolish all the sorceries and all the idols and Istars and vows and curses and "column of the spine" and every (7) flying and resting spirit, either sent or not sent, that they may cease from ʾAmṭur daughter of Šilta and from her seed and from her house and her property and they may go (8) and be upset upon those that work them and upon those that send them from this day and for ever, amen, amen, selah.

Notes

In God's name the magician binds, blinds, deafens and renders impotent all the evil spirits that molest a woman, her offspring and her home. Beneficent angels are also adjured to exorcise and abolish the harmful powers. A drawing in the center of the bowl depicts a bound demon. Effigies of devils may have been subjected to the treatment mentioned in the text. — M. Schwab has garbled this Louvre text in PSBA (= *Procedings of the Society of Biblical Archaeology*) XII, 1890, pp 331 ff. He failed to recognize seventy-three out of the hundred and ninety-three words in the inscription. I do not include among these seventy-three words confusions of ו and י, mistaken prefixes and suffixes and other lesser blunders. Schwab has read correctly less than forty different words including prepositions, pronouns, proper names, amens, selahs and other banalities. I refrain from further comments on his work for a full discussion of it would be profitless as well as lengthy.

1. תוב ועורין: Though it is epigraphically difficult, there is the bare possibility of reading תוב אסירין "again are bound".

ומטרשן: scribal anticipation; cf. next clause.

אמטור: fem. name otherwise unknown in bowls.

שלתא: fem. name; cf. note on B : 3.

זרעה, ביתה פקנינה: So (with double *matres lectionis;* cf. note on 1 : 2) rather than the paleographically possible alternative זרעיה, ביתיה פקנינה "*his* seed, *his* house and *his* property". (See also lines 3, 7). N.B. the conjunction ד (also in line 7), common in Arabic and known in Ugaritic and the Zinjirli, Elephantine, Nabatean and Palmyrene dialects of Aramaic (cf. Cooke, *North-Semitic Inscriptions,* pp. 165, 185, 223, 309 and Mo., p. 105). It appears sporadically in the bowls, where it may well have been borrowed from Arabic.

Cf. טרש (= طرش) "to be deaf" (line 1), which must have been taken from Arabic (if the Aramaic cognate existed, it should take the form טרס*).

2. "bound by their hand that they may not walk - - -": The functions of hands and feet are confused in the formula.

{כבישין - - בשום}: misplaced, as sequel indicates; cf. note to M:14.

ושדא דשדרתא: שִׁדָּא (without *yod*) is "side, shaft, column" rather than שֵׁידָא "demon". For the demonic affliction of the spine, cf. H:10.

אזא מפֵא: problematic; אזא crowded below line.

5. בחירין: Epigraphically, בהירין "white, bright" is equally tenable.

וְיִדָתְיָנִין: My suggestion (= *dâtî* "religious" with suffix *-ân*) is frankly a *pis aller*.

7. דיכלון: unless to be emended to דיב⟨ט⟩לון.

Text 7

מזמן הוד⟨י⟩ן קמי⟨ע⟩א {י}לאסותא לאיסקופתיה ול..... בריך מרייא בר (2) רישינדוך ולדוסתאי בת דודאיי .{לִנְטִ}(?) וְלִנְטִרְתא(?) להון ולבניהון לבנתהון דניתסון בעגלא (3) ברחמי שמיה פגפֵג מִיאִיס שהוא מבריח את כל הורוחות {וכל הורוח} בין זכר ובין נקיבא ששינא את (4) מקומו ויבא למקום שא⟨י⟩נו מקומו דימי בראשית וְתִ. והובעירכִיאִיס וגעִיאיסִ והטי. אים וניקבה (5) באיסקופתיה דבריך מריא בר רישינדוך יהי גועור וְיִהי אסור ויהי מנודא וְיִהי(!) נזוף אותו הורוח מיפני ביִד ייִיי (6) בדבר אילוה ובמאמר קודוש אמן אמן סלה משבענא לכון מלאכין קדישין טבין ומהימנין צלל דלל קלל אמללאללל אמלילל אמליאל אמללאל (7) דתינטרון ית בריך מריה בר {דוסתאי} רישינדוך וית דוסתא בר(!) דודאִי אית{י}תיה וית בניהון בנתהון וית בעירהון וית קיניונהון וית (8) כל איסקופת ביתיהון מִיד סמִאל וקצפיאל מלאכי חבלתא ומיד כל חרשין בישין ומעבדין תקיפין ומיד כל זיקין ומזיקין בישין ומיד כל רוחין ושידין ודיִוין (9) ולילין ומיד כל פתכרין ופִגְעין ומיד לוטתא וקריתא ונידרא ואשלמתא ומיד עינ{ו}נא בישתא וחסמתא ומיד כל מידיעם ביש בשוִם(?) אדמדמי אופית (10) אמִיא דווד יִאתודאִ וְיִרוח אמן אמן סלה {א.} אסותא מן שמיה ויאמר {ויאמר} יהוה אל הסטן יגער {יהסטִ} יהוה בך הסטן ויגער יהו{ו}ה בך {הב} הבוחיר בירושולים הלא (11) זא [א]וד {..דִ} מוצל ..... דִבריך מִריה בר רישינדוך ודדוסתאי בת דודא איתתיה ומן בניהון ומן בנתהון מן בע[י]רהון ומן קינינהון דלִא יקִרְבִו לאִי..... כל מידעִם ביש (12) אמן אִמִן סלה הלוליה(!) ברוך אתה יהוה רפא הולי כל בשר ומִ{י}פל⟨י⟩א לעשות אמן אמן סלה

Translation

This charm is designated for the health, for the threshold and for the .... Brik-Marya son (2) of Rišinduk and for Dustay daughter of Doday *and* for *protection* for them and for their sons (and) for their daughters that they may be healed swiftly (3) by the mercy of heaven. PG*PG* M*Y*'YS, which is he who puts to flight every spirit, male or female, that has changed (4) its place and come to a place that is not its place from the days of creation. *WT* WHWB'YR*KY*'YS WG'Y'Y*S* WHṬY.'YM and female (5) in the threshold of Brik-Marya son of Rišinduk. Let that spirit be rebuked and bound and excommunicated and banned from my presence *by the hand* of YYYY, (6) by the word of God and by holy dictum. Amen, amen, selah. I adjure you, O holy, good and faithful angels, ṢLL DLL QLL 'MLL'LLL 'MLYLL 'MLY'L 'MLL'L, (7) that ye guard Brik-Marya son of Rišinduk and Dusta(y) daughter (!) of Doday, his wife, and their sons and their daughters and their cattle and their property and (8) all the threshold of their house from the hand of Sama'el and Qaṣpi'el, the angels of destruction, and from the hand of all bad sorceries and mighty practices and from the hand of all bad blast-demons and harmers and from the hand of all spirits and devils and demons (9) and lilis and from the hand of all idols and strokes and from the curse and invocation and vow and spell and from the evil and envious eye and from everything bad. In the *name* of 'DMDMY 'WPYT (10) '*M*Y' DWW*D* *Y*'TWD' *WYR*WḤ. Amen, amen, selah. Health from the heavens! "And the Lord said unto Satan: Let the Lord rebuke thee, O Satan, yea let the Lord that chooseth Jerusalem rebuke thee'! Is not (11) this a firebrand plucked (from the fire)"? ..... of Brik-Marya son of Rišinduk and of Dustay daughter of Doda(y), his wife, and from their sons and from their daughters, from their cattle and from their property that nothing bad may *approach*..... (12) Amen, amen, selah, halleluiah (!). Blessed art Thou, oh Lord, that heals the sick of all flesh and that does wondrously. Amen, amen, selah.

Notes

This charm invokes God and His good angels to remove the destroying angels, demons, evil eye and sundry witchcraft from a man and his wife and children. — Schwab has also published this text (Louvre, no. AO 2099) quite badly (PSBA XIII, 1891, pp. 586 ff.). He has failed to recognize forty-five

words (exclusive of grammatical and lesser errors) identified in the present publication. Schwab read correctly fifty-four different words (inclusive of particles, names, Hebrew words, amens and other commonplaces).

1. הוד⟨י⟩ן קמי⟨ע⟩א: For the *waw* see the note on 1 : 2 and cf. הָורוח and קִינְוָנהון etc. in lines 3 and 7 of this text. The omission of the ע was facilitated by the weakness of this laryngeal in the Babylonian pronunciation; cf. Mandaic where it has virtually disappeared.

2. דוסתאי — דודאי⟨י⟩: fem. names with hypocoristic *-ay*. For Doda(y), see Mo., p. 276 a. Iranian *dust-* means "friend".

3-4. In the Hebrew passage the vowel letters, א for *-ā* (even when it corresponds to Tiberian *segol*, as in מנודא), ו for *-ā-* and י for *-ī-* should be noted. There is more Hebrew in lines 5-6, 10, 12.

10. ⟨א⟩: The scribe started to write אסותא, but, upon spoiling the second letter, began the word again. This line is particularly full of scribal carelessness. I might also single out ⟨יהסט⟩, where יהוה was begun but, on writing the ה, the scribe continued as if הסטן were called for. Incidentally, the scriptural quotation, Zech. 3 : 2, is often found in the bowls.

12. הלוליה: In Mo. 31 : 8 (see facsimile) the *waw* is again after the first *lamed*.

Text 8

בישמוך(?) מח. אסותא בדי(?) ואסותא מר ש תא. מאמא (2) בת דודי
מן איס..[..] דילהי מן קולי. ש[..]וח[..] מן ע.. דילהי מן (3) שושלתא
דפרזלא מן כוכבתא מנורתא(?) דנפלת וכבש(?) מי(?) ..לטתא (4) ואנקתא
וקריתא ושקופתא מן פגיתא וסטנא ומן מרכבתא בישתא אסירין וחתימ⟨י⟩ן
(5) מן. מפת. וחשוכה מן שמתא ואיסורא ומן אולי בזמנא מלכא דע וחתמתא
דארעה (6) מן חתמתא דירקיעה ומן ש[י]די ודיוי מן ⟨לוט⟩ לטתא ואע⟨נ⟩קתא(!)
וקריתא ושיקופתא מן ⟨מן⟩ כל מידעם (7) ביש ⟨י⟩ אסיר וחתים בחתמא
..ח...מ. ארעה ושמיה קדם שמיה יתיב עליהון וב. זרו.. רבא אפחם..ין (8)
.גו. א רבא אחדר(?) ⟨ר⟩ מידעם ביש .. אסותא מן שמיא לד⟨ו⟩די בת ממא
מת⟨י⟩ן ארבין ותמניא הדמין דית (9) בה בדי אסותא ..... לדודי בת מאמא
בדי אסותא ופשרתא אחדר לוטתא ואקנתא(!) מן לוטתא .חתים(?) מן (10)
לוטתא דנתחת[ם(?) ....א]רעא(?) .... ברה(?) [....]. א אל..אל בישמיה
.....כ. .בא ו. ביש מן גבריא⟨ל⟩(?) ומכל מרעאיל אמן אמן סלה

Translation

In *Thy name!* ... health ... yea health ..... Mama (2) daughter of Doday from ..[..]....., from *voices* ..[..]..[..] from ....., from (3) the chain of iron, from the *shining* star that has fallen, ...;

from the curse (4) and "necklace" and invocation and knock, from the calamity and satan and from the bad "chariot" (= constellation = luck). Bound and sealed (5) from .... and darkness, from the ban and bond and from ..... the king .. and the seal of the earth; (6) from the seal of the firmament and from devils and demons, from the curse and "necklace" and invocation and knock; from everything (7) bad. Bound and sealed with the seal ..... the earth and heavens. Before the heavens, sitting upon them ....., the great, ʾPḤM .. YN (8) .GW .ʾ, the *great, has turned back* anything bad... (Let there be) health from the heavens for Doday daughter of Mama (yea for) the two hundred and forty-eight members that are (9) in her. ..; health ..... for Doday daughter of Mama, ... health and disenchantment. He has turned back the curse and "necklace" (!). From the curse . *sealed* from (10) the curse that there may be *seale*[*d .... e*]*arth* ....., *her son* [.....] ..... In His name! ..... bad. From *Gabrie*⟨*l*⟩ and *Michael* (!?) *MR*^{cs}el. Amen, amen, selah.

Notes

This problematic incantation is intended to guard a woman from various mishaps and bad luck and to provide her with health and disenchantment. This bowl, now in the City of Birmingham Museum and Art Gallery, was found at Kish and bears the mark "K 2080".

1. בִּישְׁמָךְ : cf. note on 1 : 2.

מאמא : fem. personal name; see 9 : 3, Mo. p. 278 b and the hypocoristic ממי (3 : 2, 5; 4 : 1).

2. דודי : fem. personal name; cf. דראי (2 : 1, 2).

3. Was meteoric iron used for making magic chains?

4. פניתא : for ענעיתא The disappearance of the ע is again witnessed in ארבין (line 8, cf. 7 : 1) instead of ארבעין. Note also the loss of א in דית for דאית (line 8). See note to G : 5.

5. אולי בזמנא : the name of the king of the demons? Cf. G : 2 (and parallel texts), H : 2 and *Archiv Orientální* IX, 1937, p. 85. Whether the last four letters constitute the Aramaic word for "time" is hard to tell.

9. ואקנתא : metathesis for ואנקתא in line 4 (cf. var. in line 6). The term occurs with etymologically proper ע as well as dialectal א (Mo., p. 298 b). With the magic power of necklace beads, compare the חומרי "pebble-spirits" (passim).

10. [נ]בריא[ל] : In no case should we expect the "Official Aramaic" form גַּבְרִיָא in these Babylonian texts. For Gabriel, cf. 6 : 4 and Mo , p. 270 a.

Text 9

קפרגיה פרגיה רגיה גיה יה ה (2) רחואחמית יהוה צבאות דנתהפכון(?)
(3) רחשיהּ דאכרכוי בר מאמא לעבדיהון [ולמ]שדרניהון (4) בשומ(?)
יה יהו אהיה ה יהוה אמן א[מן סלה]

Translation

QPRGYH PRGYH RGYH GYH YH H (2) ..... Lord, Hosts — that there may be *upset* (3) the *sorceries* (!?) of ʾAkarkoi son of Mama upon those that work them [and upon those that] send them. (4) In the *name* of YH YHW ʾHYH H YHWH amen, a[men, selah]

Notes

This charm (Ashmolean, no. 1927.3297; from Kish), in the name of the Lord, is to turn the spells directed against the client back on those that work them.

1. In this line each combination is the preceding one minus the first letter. This "progressive aphaeresis" is duplicated in rabbinic literature with שברירי. See Krauss *et al.*, *Additamenta ad Librum Aruch Completum*, Vienna, 1937, p. 108 b (cf. 390 b).

3. רחשי(הּ) : metathesis for חרשי??

אכרכוי : masc. personal name.

לעבדיהון [ולמ]שדרניהון : This is a well-known formula; cf. 5 : 6 . C : 8 etc. However, the length of the lacuna suggests a longer restoration such as [ונחדרון למ]שדרניהוי ; cf. *Journal of Biblical Literature* LVI, 1937, p. 415.

PLATE 1

Text 1

PLATE 2

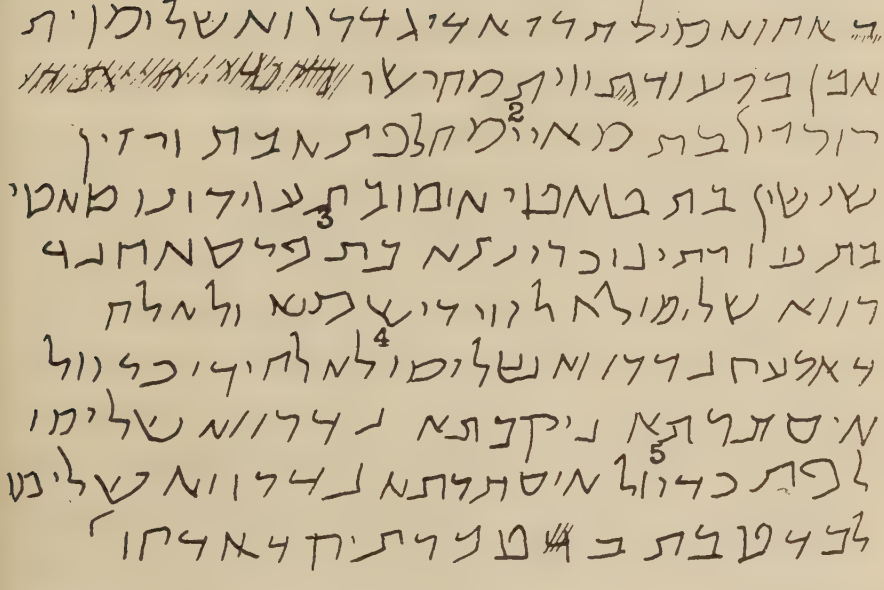
Text 2

PLATE 3

Text 3

Plate 4

Text 4



Text 5

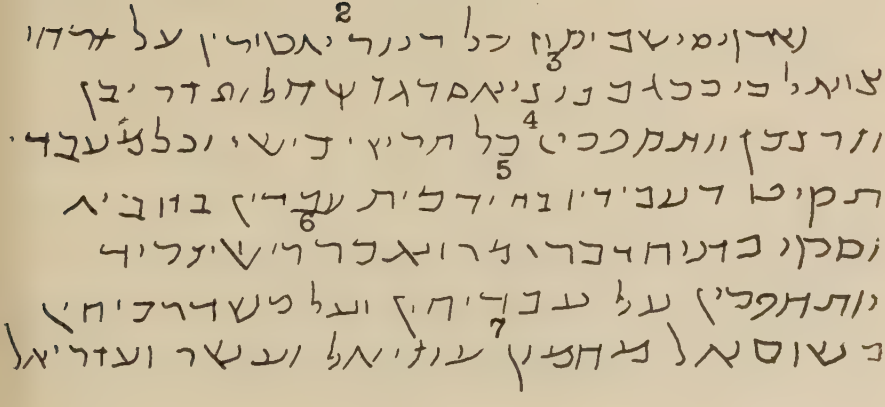
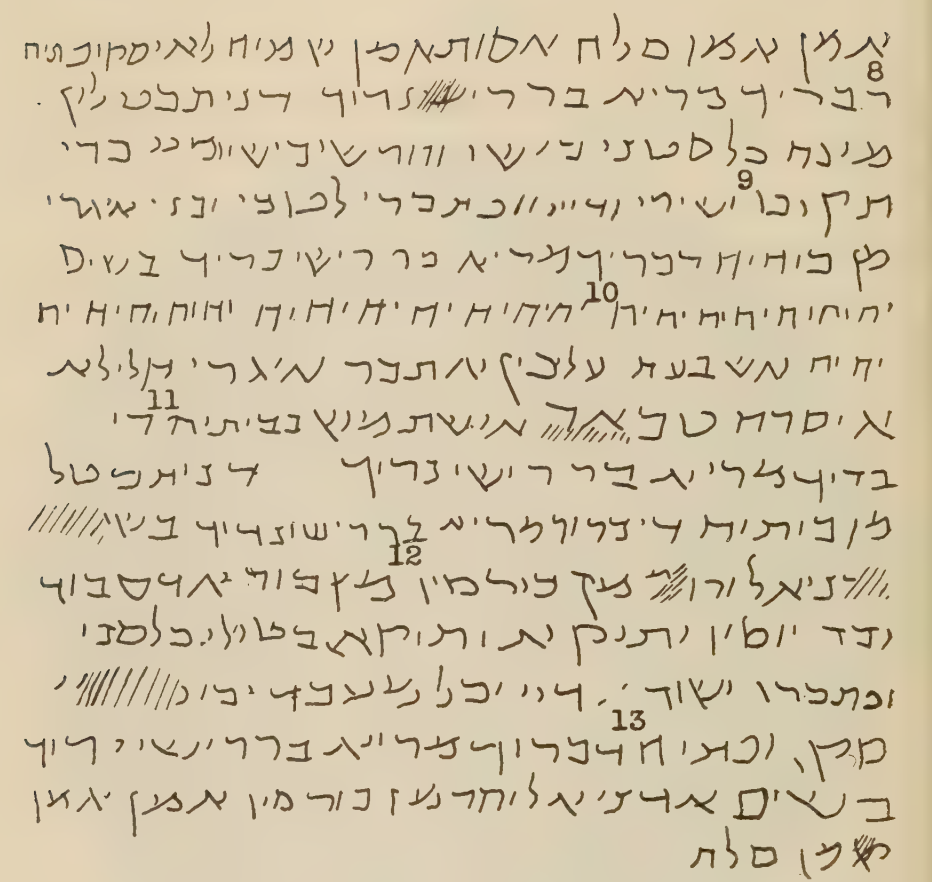


PLATE 5



Text 6

PLATE 6

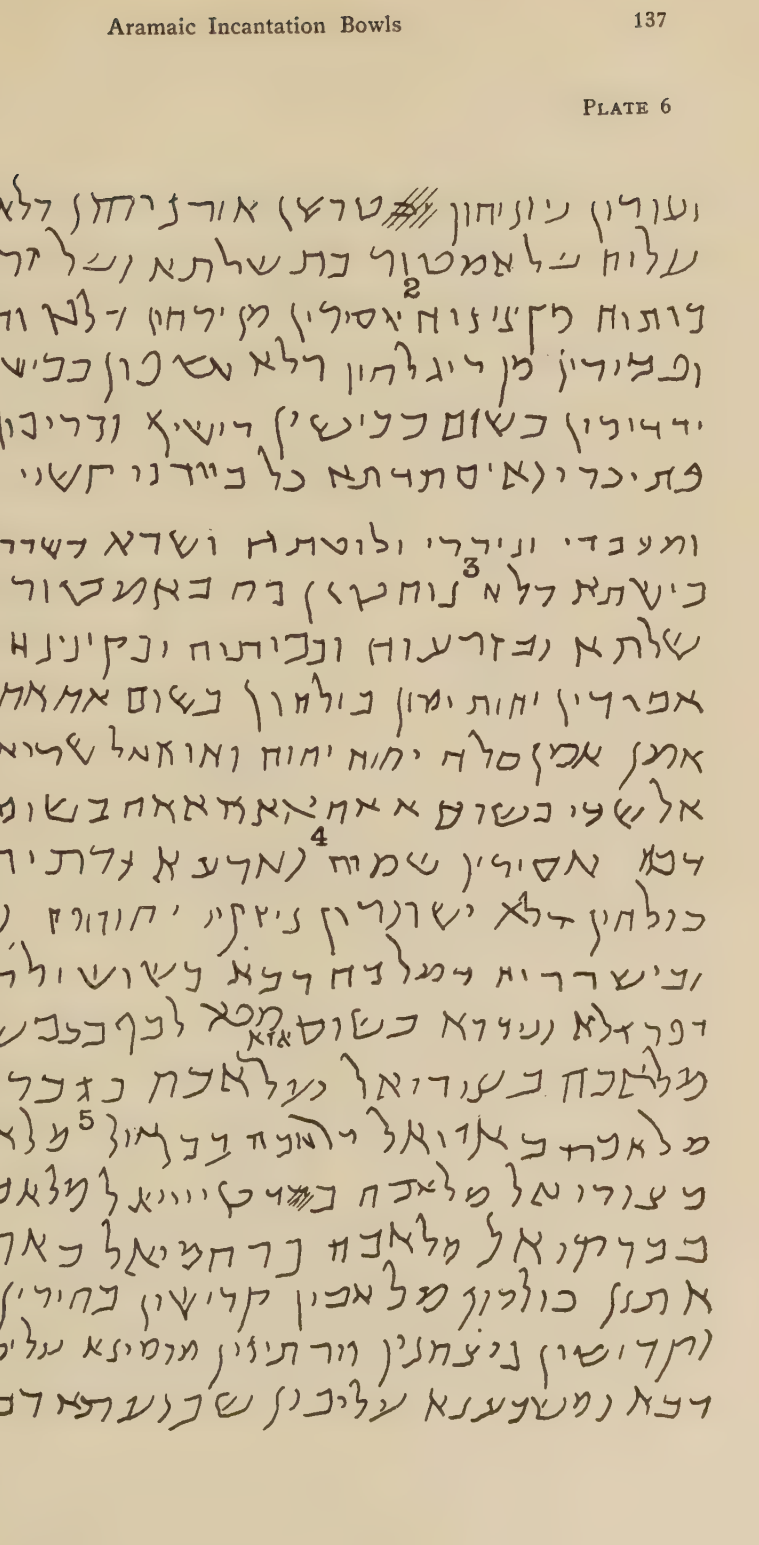
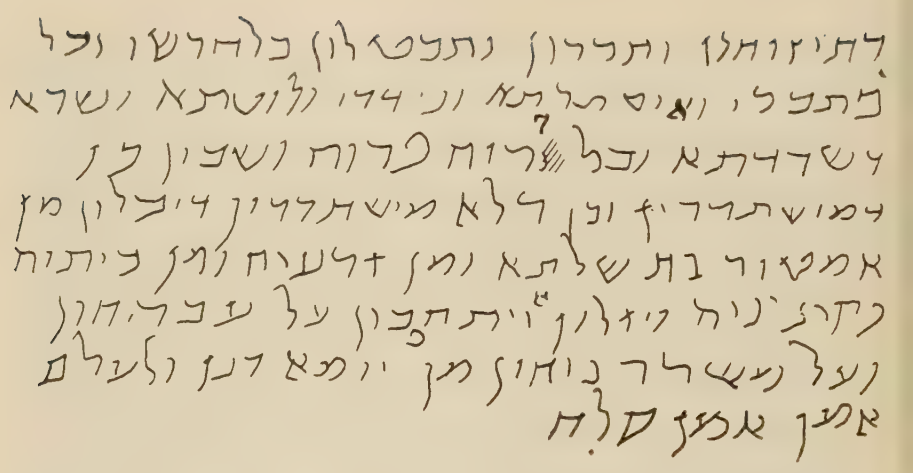


PLATE 7



Text 7

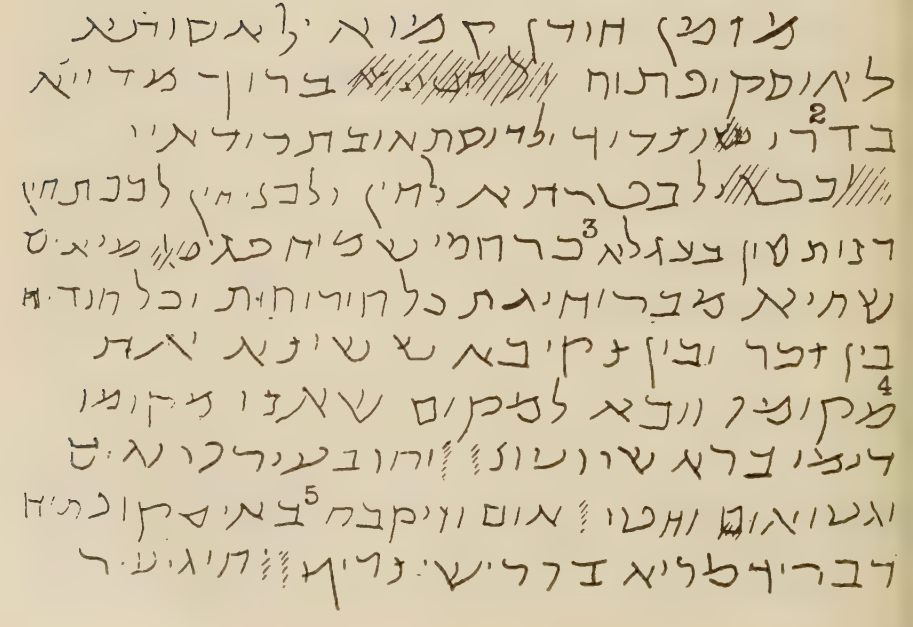
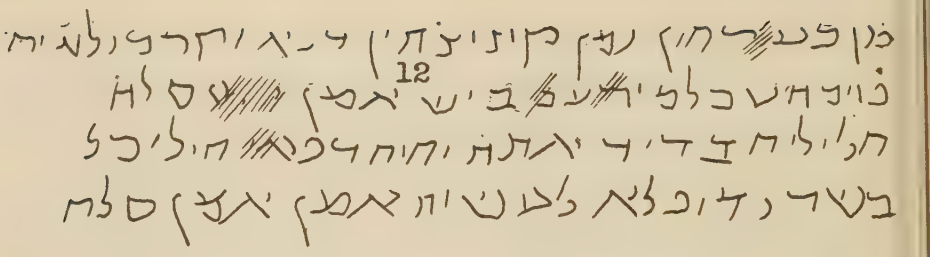


PLATE 8

PLATE 9



Text 8

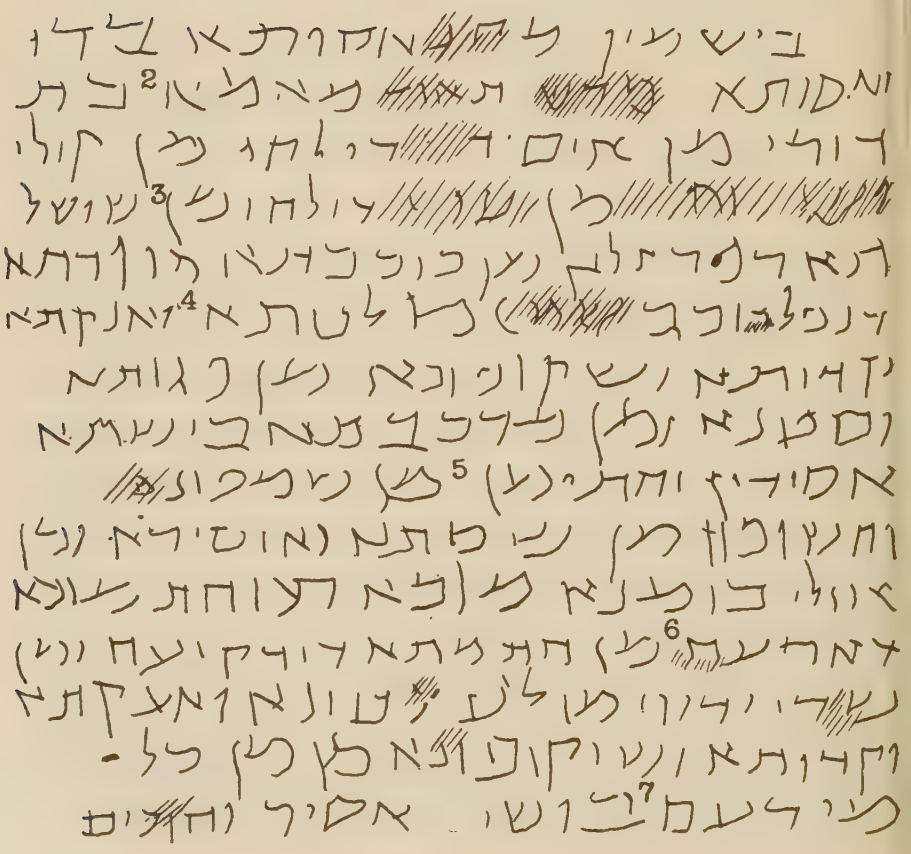
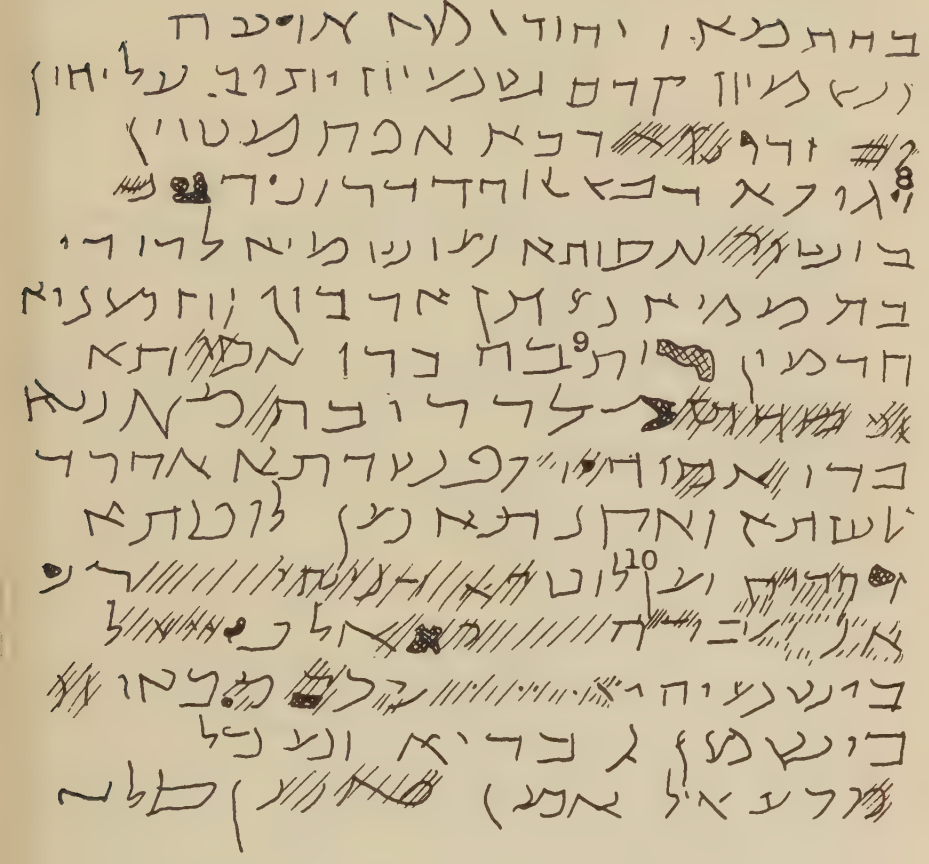
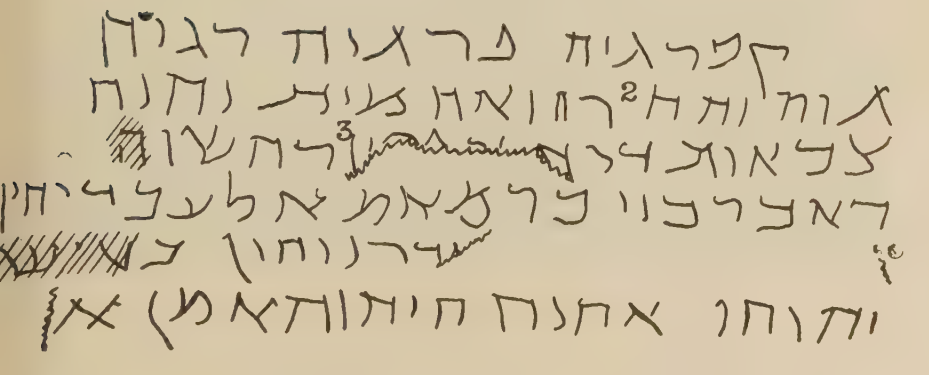


PLATE 10



Text 9



(*To be continued.*)

RECENSIONES

J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebung* (= *Mitteilungen der Vorderasiatich-Aegyptischen Gesellschaft,* 44). Leipzig 1939. J. C. Hinrichs. In-8°, xiv-372 S.

Der Personennamenforschung wird in den letzten Jahren mehr Aufmerksamkeit geschenkt, als es bisher der Fall war. Nicht nur die Philologie, sondern vor allem die religiöse und profane Kulturgeschichte erhält dadurch eine nicht unwesentliche Förderung und Ergänzung. So hatte schon B. Gemser 1924 seinem Buche den Titel gegeben: 'De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs'. Auch Stamm will 'in methodischer Weise die Struktur der akkadischen Namen untersuchen, wobei aber die Frage der Situation, die bei der Prägung der Namen vorauszusetzen ist, im Vordergrunde steht'.

Diese neue Bearbeitung der akkadischen Personennamen muss als eine ernste und lehrreiche Arbeit bezeichnet werden, die ein umfangreiches Material sprachlich und inhaltlich mit grosser Sachkenntnis analysiert und ordnet und hauptsächlich von der psychologischen Situation aus zu erklären sucht. Dass manches dabei nur hypothetischen Wert hat oder auch anders gedeutet werden dürfte, vermindert den Gesamtwert des Buches nicht, ebenso dass es Wiederholungen aufweist und bei einer etwas logischeren Anordnung des Stoffes knapper und durchsichtiger hätte gefasst werden können.

Nach dem Inhaltsverzeichnis enthält das Buch zwei Teile, eine 'Einleitung' von 126 Seiten und einen 'Hauptteil' mit Indizes von S. 127-372. Die Einleitung umfasst folgende Paragraphen: Vorarbeiten und Zweck der Untersuchung. Das verwertete Material. Der Zeitpunkt der Namengebung. Umnennung. Namenprägung und Namenswahl. Die Klassifizierung der Namen. Das den Namensträger bezeichnende Element in Satznamen. Die Verwandtschaftswörter als Elemente der Namensbildung. Das theophore Element. Örtlichkeiten als Numina und Hintergrund der Namengebung. Das prädikative Element. Wortstellung. Verkürzung. Nachgebildete Namen. Verteilung der Namenstypen auf soziale Klassen.

Hauptteil. I: Konkrete Satznamen. Begrüssungsnamen. Danknamen. Bitten. Wünsche. Sonstiges. Klagen. Bitten. Dank. Prospektives Vertrauen. Retrospektives Vertrauen. Prospektiver Dank. Sonstiges. II: Allgemeine Aussagen. III: Bezeichnungen. IV: Satzlose Ellipsen. V: Ersatznamen. VI: Sklavennamen. VII: Beamtennamen. VIII: Nicht Einzuordnendes und Unsicheres.

Indizes. I: Alphabetisches Verzeichnis der Namen. II: Verzeichnis von Namensbestandteilen. III: Liste berichtigter Lesungen. IV: Sachliches.

Wenn Stamm sein Buch 'Die akkadische Namengebung' betitelt dann trifft dies insofern zu, als er aus der gesamt-akkadischen Literatur, angefangen von der altakkadischen bis zur neu- und spätbabylonischen Zeit, Personennamen zusammensucht, um sie nach allgemeinen akkadischen Sprachgesetzen zu erklären und zu klassifizieren. Damit musste er sich freilich auf eine verhältnismässig kleine Auswahl der Namen beschränken, da es ja vor allem auf die Typen ankam. Nach dem alphabetischen Verzeichnis sind es 2680 Namen, die an sich eine stattliche Zahl darstellen, aber im Verhältnis zu den tatsächlich schon bekannten akkadischen Namen doch nur einen gewissen Bruchteil bilden und so kein allseitig erschöpfendes Bild der tatsächlichen Verhältnisse abgeben können. Die Notwendigkeit, die akkadischen Namen nach einzelnen Kulturperioden zu ordnen und entsprechend der 'psychologischen Situation' zu erklären, bleibt somit nicht nur weiter bestehen, sondern wird durch das Buch von Stamm noch mehr in den Vordergrund gestellt.

Dies um so mehr, als die Auswahl nach Gesichtspunkten erfolgte, die eine leichte Einordnung ermöglichten und wohl auch schwierigere Namen unbeachtet lassen konnte. Auch von dieser Seite aus gesehen, musste das Gesamtbild der Namengebung unvollständig bleiben.

Die Schwierigkeit des Stoffes bringt mit sich, dass wir uns keineswegs überall auf sicherem Boden befinden. Die Aufteilung der Namen in bestimmte Gruppen kann nur auf Grund einer zuverlässigen Namenserklärung erfolgen; ist diese zweifelhaft, so muss auch die Einordnung der Namen in bestimmte Klassen zweifelhaft bleiben. Daher finden sich auch so häufig Ausdrücke wie 'vielleicht, wahrscheinlich' u. a., die eben gerade die Unsicherheit unserer jetzigen Kenntnis beweisen.

Die Einstellung der Namengebung in die 'psychologische Situation' dürfte vielleicht nach der einen oder anderen Seite überspitzt worden sein. Zu wenig wurde dabei unterschieden das erstmalige Auflegen eines Namens und dessen weiterer späterer Gebrauch. Denn dass man dem Kinde nicht immer einen Namen gab, der irgendwie situationsbedingt sein musste, insofern diese Situation aus der Bedeutung des Namens zu erkennen ist, wird durch das praktische Leben erwiesen. Etwas gekünstelt ist die Einteilung der Namen nach den Sprechenden, subjektiv und kulturhistorisch nicht belegbar die Theorie der 'vergöttlichten Verstorbenen' (S. 298 ff.).

Wegen des umfangreichen in Frage kommenden Materials erübrigt es sich, auf weitere Einzelheiten einzugehen.

Die übermässig lange 'Einleitung' — das möge noch erwähnt sein — enthält sehr viele Wiederholungen aus dem Hauptteil und hätte bedeutend verkürzt werden können. Denn wir haben es wohl eher mit Korollaren zu

tun, die besser an den Schluss gehören. Darum musste immer wieder auf den Hauptteil verwiesen werden, der demnach eigentlich schon als bekannt vorausgesetzt wird. So hat z. B. S. 19 nicht weniger als 8, S. 20 sogar 10, S. 17 9 Hinweise auf nachfolgende Kapitel. Der Verfasser hat seinem Buch ausführliche Indizes beigefügt, die den Gebrauch sehr erleichtern.

Trotz der kleinen von uns angedeuteten Schönheitsfehler, die z. T. noch in der augenblicklichen Lage der Assyriologie wurzeln, ist das Werk ein wichtiger Schritt vorwärts. Zunächst enthält es einmal doch ein grosses, übersetztes Namenmaterial, eine stattliche Anzahl berichtigter Lesungen und somit auch eine ziemliche lexikalische Ausbeute. Dann sei noch besonders hervorgehoben, dass sich zerstreut wichtige grammatikalische Erkenntnisse kurz zusammengestellt finden, so z. B., um nur einiges zu nennen, die Zärtlichkeitsendung (S. 113), die Nisbe in altbabylonischer, kassitischer und spätbabylonischer Zeit (S. 268) u. a. m. Kein Keilschriftforscher, der sich mit Personennamen und deren Deutung abgibt, kann an dem wertvollen Buche Stamms vorübergehen.

Luxemburg. N. Schneider.

A. Deimel S. J., *Šumerische Grammatik mit Übungsstücken und zwei Anhängen*. 2. Aufl. Rom 1939. Verlag des Päpstl. Bibelinstituts. In-4°, viii-284-(120)-16* S. (lithogr.). L. it. 140.—

Der Altmeister der Sumerologie, der uns das grosse Sammelwerk 'Šumerisches Lexikon' (1930-1937) geschenkt hat, das das unentbehrliche Handwerkszeug eines jeden Sumerologen geworden ist, war uns auch eine 'Šumerische Grammatik' schuldig, die sowohl für jeden Studenten der Sumerologie als auch für den ausgereiften Forscher nicht weniger unentbehrlich sein sollte. Und wir zögern keinen Augenblick zu erklären, dass dies auch in vollem Ausmasse der Fall sein wird.

Damit soll keineswegs gesagt sein, dass jetzt bereits alle bisher bestehenden grammatikalischen Probleme ihre restlose Lösung gefunden haben. Dazu sind noch viele tiefgehende Einzeluntersuchungen erfordert, die die bisherigen Thesen nicht nur genauer zu umreissen, sondern auch zu korrigieren und etwas anders zu orientieren haben dürften. Die werden aber von jenen Richtlinien auszugehen haben, die P. Deimel aus langjähriger pädagogischer Erfahrung heraus und

auf Grund zäher Forscherarbeit, besonders an altsumerischen Texten, in einfacher und klarer Formulierung darzulegen verstand.

Die erste Auflage seiner Grammatik hatte P. Deimel im Jahre 1924 in Lithographie herausgegeben mit dem Titel: 'Śumerische Grammatik der archaischen Texte mit Übungsstücken'. Bei der neuen Auflage fehlt jedoch im Titel der Zusatz 'der archaischen Texte', wohl deshalb, weil er aus späterer Zeit einen kleinen Auschnitt aus der Hymnenliteratur miteinbezogen hat. Andere Epochen sind leider gar nicht oder in sehr bescheidenem Ausmasse berücksichtigt worden. Das dürfte als eine empfindliche Lücke empfunden werden. Freilich, wenn alle literarischen Arten in derselben Weise wie die archaischen Texte und die Hymnenliteratur behandelt worden wären, dann wäre der Umfang noch grösser und die Benutzung des Buches noch beschwerlicher geworden, als es jetzt schon der Fall ist. Am meisten wird man aber die Nichtinbetrachtziehung der ältesten Texte aus Warka, Djemdet Nasr und Muqqajar bedauern, desgleichen der nach SAK (1907) veröffentlichten älteren 'Königsinschriften'. Dies um so mehr, als die neuen diesbezüglichen Dokumente in *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad* von G. A. Barton (Yale University Press 1929) einer gründlichen Nachprüfung bedürfen.

Ganz stiefmütterlich ist auch die reiche Wirtschaftsliteratur von Ur III und Larsa behandelt worden. Von den Textsammlungen, die nach 1914 erschienen sind, nennt Deimel nicht einmal jene, die im Verlag des Päpst. Bibelinstituts herausgekommen sind. Von der Hymnenliteratur werden desgleichen mit Übergehung aller anderen entsprechenden Veröffentlichungen ausschliesslich die Arbeiten von P. M. Witzel berücksichtigt.

Wir wissen wohl, dass, wer eine Grammatik der gesamten sumerischen Literatur schreiben will, sich eine grosse Beschränkung auferlegen muss. Da aber zu den einzelnen Paragraphen so viele Belegtexte herangezogen wurden, hätten auch andere Textarten miteinbezogen werden müssen, um so mehr, als es gerade ein um so grösseres Vertrauen in die einzelnen Theorien bewirkt hätte, wenn der Nachweis erbracht worden wäre, dass sie sich an allen literarischen Gattungen feststellen lassen. Möglicherweise wäre dann auch die Theorie der Verbalpräformative mit etwas verschiedener Nuancierung formuliert worden. Es scheint uns übrigens, dass mehr spekulativ orientierte Erörterungen eher in wissenschaftlichen Abhandlungen auszutragen sind, um so mehr, wenn die Qualifikation der Schlussfolgerung nur einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann.

Andererseits wollen wir gleich hinzufügen, dass uns die These Deimels im § 44 'Es gibt keine Subjektselemente beim Verbum und daher kein Verbum finitum' als äusserst glücklich formuliert erscheint, weil sie allen anderen Auffassungen gegenüber der Struktur der sumerischen Sprache als agglutinierender Sprache am meisten gerecht wird. Diese These dürfte wohl von nun an als Ausgangspunkt der gesamten sumerischen Sprachforschung genommen werden. Zum Verständnis der sprachlichen Erscheinungen wird die bisherige Methode aufgegeben werden müssen, und man wird sich sowohl in der Terminologie als auch in der Gesamtauffassung der sprachlichen Konstruktionen mehr der Wesenheit der sumerischen Sprache als agglutinie-

render Sprache bewusst werden und aus diesem Bewusstsein heraus eine Lösung der vielen philologischen Rätsel suchen müssen, die auch jetzt noch ein allseitiges Verstehen sumerischer Texte unmöglich machen.

Wir haben bereits oben angedeutet, dass das Buch etwas unpraktisch ausgefallen ist schon deshalb, weil es zu umfangreich und etwas schwer zu handhaben ist. Das mag hauptsächlich deshalb hervorgehoben werden, weil es sich um ein Lern- und ein Nachschlagebuch handelt. Mag auch das Einschalten von Leseübungen nach jedem Paragraphen einen gewissen Vorteil haben, so ist der Nachteil doch noch grösser, der vor allem dadurch in Erscheinung tritt, dass auch der grammatikalische Text in der Lithographie gehalten werden musste, was viel mehr Raum und schwereres Papier benötigte. Auch die Übersichtlichkeit wäre beim Typendruck des Textes grösser geworden, was nicht nur das Studium selbst, sondern auch vor allem das Nachschlagen eines bestimmten Paragraphen fühlbar erleichtert hätte. Wären die Übungsstücke in einem Separatlesebuch zusammengestellt worden, hätte ein so entstandenes handliches Buch wie etwa die 'Sumerische Grammatik' von Delitzsch sicher bei allen freudigste Billigung gefunden. Und das um so mehr, als sich die Übungen gar nicht an den vorhergehenden grammatikalischen Text eng anschliessen. Auch wird kein Student mit den ersten Einleitungsparagraphen sein Studium beginnen, bei denen aber schon mehrere Übungen eingeschaltet sind.

Die Auswahl der Übungstexte gibt leider keinen lückenlosen Überblick über die Gesamtliteratur, wie wir das schon bei den Belegstellen zu den grammatikalischen Regeln angedeutet haben. Dass den einzelnen Belegstellen eine Übersetzung beigegeben ist, ist sehr zu begrüssen. Nur darf man nicht voraussetzen, dass diese Übersetzung in allem das Richtige trifft und deshalb auch immer als Beleg für die betreffende Auffassung gelten kann. So lesen wir z. B. auf S. 92 oben: *4-udu-še 30-kam-uš* .... *ud-9-kam* d. h. '4 Schafe, Gerste (bekamen sie) auf (*uš*) 30 (Tage) vom 9. Tage (des Monats an)', wo vor allem nicht 30, sondern 3 zu lesen ist, und der Komplex *4 udu-še 3-kam-uš* eine Klasse fetter Schafe darstellt in folgender Abstufung: *udu-še-2-kam-uš, udu-še-3-kam-uš, udu-še-4-kam-uš* (*Orientalia* 22 [1926] S. 27 f.). *ud-9-kam* ist das Tagesdatum der Urkunde: '9. Monatstag'.

Die beiden Anhänge 'Anleitung zur raschen Erlernung der Analysierung schwieriger šumerischer Verbalformen' und 'Liste der gebräuchlichsten Keilschriftzeichen mit ihren Urbildern und den Hauptbedeutungen' dürften manchem praktisch erscheinen. Sie sind auch separat käuflich.

Dürfen wir zum Schluss den Wunsch äussern, dass P. Deimel selbst uns einen Auszug aus dieser grossen sumerischen Grammatik besorgen möge?

Luxemburg. N. Schneider.

Thorkild Jacobsen, *Cuneiform Texts in the National Museum, Copenhagen, chiefly of Economical Contents.* Leiden 1939. E. J. Brill. In-8°, xii-84 S., 80 Taf.

Die Kopenhagener Keilschrifttextsammlung, die Th. Jacobsen uns hier in schöner Autographie vorlegt, umfasst 80 Nummern, von denen der grössere Teil (Nr. 5-54) Wirtschaftstexte aus der Periode der 3. Dynastie von Ur sind, während die vier ersten der Zeit Urukaginas angehören, und die übrigen (Nr. 55-80).mit Ausnahme von zwei Weihetexten Gudeas von Lagaš Urkunden verschiedenen Inhalts aus assyrischer und babylonischer Zeit darstellen. Die wichtigsten der letzteren sind schon durch früher veröffentlichte Duplikata bekannt.

Die umfangreiche Einleitung enthält folgende Kapitel: Translation of specimen texts; Synopsis of the contents of the tablets; List of personal names; List of names of deities; List of names of localities; Vocabulary to the texts from the period of the 3d Dynasty of Ur; Registers of tablets.

Den Schwerpunkt der Erklärung legt Jacobsen auf die Ur III Texte, und das 'Vocabulary' beschränkt sich ausschliesslich auf diese. Darum wollen wir uns in dieser Besprechung auch nur mit dieser Textgruppe abgeben.

Vorerst mögen einige allgemein orientierende Richtlinien für die Interpretation dieser einsprachigen Urkunden vorausgeschickt werden.

Einsprachige sumerische Texte bieten uns noch recht bedeutende Interpretationsschwierigkeiten, und wir sind augenblicklich noch nicht so weit, oft ganz kleine Rechts- und Verwaltungstexte restlos zu deuten. Das möge man bei den folgenden Ausstellungen berücksichtigen.

Auch darf man die klassischen sumerischen Urkunden (auch die von Ur III) nicht ohne weiteres nach dem späteren Sumerisch erklären. So kostbar auch die späteren Glossare und grammatikalischen Formenlisten sind, sie enthalten nicht alle Elemente der klassischen Sprache, noch analysieren sie deren Erscheinungen durchweg richtig. Deshalb wird man auch die spätere syllabische Schreibweise, die zur grösseren Lesbarkeit der ideographisch geschriebenen Texte besonders der Liturgie aufkam, für Ur III nur mit Vorsicht voraussetzen dürfen.

Somit bleibt als ganz wichtiger Faktor für die Deutung dieser einsprachigen Texte der nähere und entferntere Kontext. Durch ihn kann wenigstens die Wortbedeutung umgrenzt werden. Dafür müssen aber möglichst viele Urkunden der gleichen Gattung und Zeit verglichen werden. Nicht jeder wird deshalb bei der Erklärung der Texte von Ur III immer sofort das Richtige treffen. Darum wäre es einstweilen eine dringende Aufgabe, die Texte einer Gruppe zusammenzufassen und gesondert zu behandeln. Das würde uns weiter führen als die vielfach bei den Urkundensammlungen der letzten Jahre gebotenen Listen und Einleitungen.

So hätte eine genauere Kenntnis der entsprechenden Textgruppe den Exkurs über *dub* (S. 13) überflüssig gemacht. — In unserer Periode werden die Zeichen KU, TÚG und ŠÙ noch scharf auseinandergehalten. Deshalb wird man den in den Drehemtexten häufigen Ausdruck *i-ku* nicht *i-díb* lesen dürfen. — In Nr. 52 (S. 28) ist *dub-díb-ba* zu lesen, wodurch auch die Erklärung hinfällig wird. — Nach Analogie zu anderen ähnlichen Stellen wird in Nr. 26, 11 (S. 12) trotz der getrennten Zeichenelemente *na-an-na-zi* zu lesen sein. — Nr. 7, 2 (S. 6) ist *šu-a-gi-na ud-30 kam* zu lesen; auf S. 17, Z. 5 *gé-ne* (statt *é-bil*); in 24 (S. 23) *A-ka-sil*^{ki}; in 28 (S. 24) *nam-ra-ag-me*; in 39 (S. 26) *gi-zi sig*$_7$*-a*.

Aus der Personennamenliste wären zu streichen: *Dul-ra-gù-edin* (= *ki-su*$_7$*-ra gù-edin*); *É-ara*$_2$; *en-du*$_8$*-du*; *na-da-tum* (= *na-kab-tum*). Andere Namen wird man eher anders lesen (die Lesung J. steht in Klammern): *Íd-dè-ba-du*$_7$ (*A-ba-dè-ba-du*$_7$), *Ab-ba dim*$_4$*-sar* (*Ab-ba-nimin-sar*), *Šu-mu-ni-bi* (*Áš-mu-ní-bi*), ^{d}*Ba-ba*$_6$*-ma* (^{d}*Ba-ba*$_6$*-GIN*), ^{d}*Ba-ba*$_6$*-nam-uru-na* (^{d}*Ba-ba*$_6$*-nam-gá-na*), *Kúr-kúr* (*Dim*$_4$), *Me-é-unug*^{ki}*-ta* (*Igi-é-unug*^{ki}*-ta*), *Geme-*^{d}*Šaqàl-ša* (*Geme-an-ša-uru-ša*), *Dug*$_4$*-ga* (*Ka-ga*), *Nin-nig-lagar-e* (*Nin-nig-ba-e*), *Ur-*^{d}*Gìr* (*Ur-*^{d}*Dúnga*), *Ur-nigìn-gar* (*Ur-?-e-ga*').

Im 'Vocabulary' seien noch einige Ausdrücke erwähnt: Zu ^{ú}*a-ši* (S. 58) — wohl ^{ú}*a-pi* zu lesen — muss es heissen *46 + x UKU-IL 4/30* = 46 + x UKU-IL-Arbeiter mit je 40 qa Arbeitslohn; unter *bar* (S. 58) ist zu lesen *rug-ga* (*kuš-bi*); unter *é-ara*$_5$ (S. 61): *šu-sar-kú* (*zid SAR-KA + gar*); unter *lú* (S. 65 f): *4 ma-na še-kur ašgab* (*4 ma-na še-kur lú*); unter *lugal* (S. 70): *10* (*sila*) *zid-gu lugal* kann kaum heissen '10 sila extra good pea-flour', da *lugal* wie bei *gur* so auch bei seinen Unterabteilungen das Mass bestimmt, qualifiziert also nicht *zid-gu*; statt *nam-šid-ag* (S. 72) ist *nam-ra-ag* und statt *še-BIR-zíd-da* (S. 77) ohne Zweifel *še-ḫar zíd-da* zu lesen. Die unter *šu-pa* (S. 78) angeführten Urkunden sind so zu umschreiben: *šu* (= *šu-gi*$_4$) *2/30* (= *20 qa*) *Geme-uš-gíd-da* **2/30 Ša-la-ni* etc. *šu* ist Abkürzung für *šu-gi*$_4$, worauf der Arbeitslohn dieser Arbeiterinnen folgt (20 qa). In der Zusammenzählung heisst es darum: *8 geme šu-gi*$_4$ *2/30-ta* = '8 alte Dienerinnen zu je 20 qa'.

Wir möchten abermals die Schwierigkeiten hervorheben, die der Interpretation dieser kleinen Verwaltungsurkunden noch entgegenstehen. Deshalb sollen diese Ausstellungen nicht das Verdienst des Verfassers schmälern, der uns eine fast übersehene kleine Sammlung hiermit zugänglich macht.

Luxemburg. N. Schneider.

Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List* (= *The Oriental Institute of the University of Chicago. Assyriological Studies,* 11). Chicago 1939. University of Chicago Press. In-8°, xvi-216 pp., 3 pl.

Gegenüber all dem Misstrauen und auch den Angriffen, die in den letzten zwei Jahrzehnten stärker und stärker gegen die altbabylonische (= sumerische) Königsliste vorgebracht wurden, unternimmt Jacobsen in diesem kleinen, aber ungemein inhaltsreichen Buch eine scharfsinnige, methodisch sorgsame Untersuchung und Klarstellung des Textes der Liste, ihres Aufbaues, ihrer Entstehung, ihrer Quellen und ihres geschichtlichen Wertes und leistet dadurch eine Ehrenrettung dieser für die Assyriologie und alte Geschichte bedeutsamen Urkunde. Es ist nicht möglich, in einer kurzen Besprechung den reichen Inhalt oder den Gang der Beweisführung eingehend wiederzugeben, ganz zu schweigen von den vielen geschichtlichen und sprachlichen Einzelheiten, die sich in den Anmerkungen finden.

Die Überlieferung der sumerischen Königsliste ist bis jetzt in folgenden Texten enthalten: WB (Langdon)-Larsa; P_2, P_3, P_4, P_5, P_6 (Poebel)-Nippur; L_1, L_2 (Legrain)-Nippur; S (BM 108857)-?; Su_1, Su_2, Su_{3+4} (Scheil)-Susa; K (King)-Kujunjik; G (Genouillac)-Kisch und J (Jacobsen)-?. Von diesen 15 Texten enthalten WB, P_5 und K auch die vorsintflutlichen Könige. Sicher ohne diese Herrschergruppe sind P_2, P_3, P_4 und S_1; bei P_6, L_1, L_2, S, Su_2, Su_{3+4} und J muss die Entscheidung wegen des zu fragmentarischen Zustandes offen bleiben.

In der nachsintflutlichen Gruppe legt die gleiche Reihenfolge der Dynastien und ihrer Herrscher, die Gemeinsamkeit der Ausdrücke von vornherein den Gedanken nahe, dass alle Texte von einem Original herstammen. Diesen Urtext gilt es nun zu finden. Bei Untersuchung der 15 Texte merkt man, dass sich auf Grund der 'Atabba-Variante', des 'Rīmuš-Fehlers' und der Unterschiede in den Formeln (z. B. 3 verschiedene Formeln beim Dynastiewechsel, 6 Formeln bei der Gesamtregierungszeit der Dynastie und 4 Formeln für die Einführung der einzelnen Herrscher) 2 verschiedene 'Rezensionen' unterscheiden lassen: die A-Rezension (WB, J) und die B-Rezension (alle anderen), wobei allerdings die B-Rezension sich noch in Untergruppen teilen lässt, die zum Teil noch gegenseitige Beziehungen aufweisen.

Die Überlieferung der vorsintflutlichen Herrscher hat, wie HGT Nr 1 zeigt, ein Eigendasein auch ausserhalb der Königsliste geführt. Dieser Text zeigt nicht nur die gleiche Idee, dass das Königtum vom Himmel kam, die gleiche Reihenfolge der vorsintflutlichen Städte, sondern sogar die gleichen sprachlichen Ausdrücke. Vergleicht man nun die Vorsintflutreihe in WB, dem besterhaltenen Text, mit der Nachsintflutgruppe, so wird die Annahme dieses Eigendaseins der vorsintflutlichen Überlieferung noch klarer. Die V(orsintflut)-Reihe gebraucht beim Dynastiewechsel die Ich-Form (1. Person), die N(achsintflut)-Reihe die 3. Person (= die Stadt); in der V-Reihe

findet sich die Kollektivform *-íb-a*$_5$ für jede Zusammenfassung von Regierungsjahren einer Dynastie (selbst wenn diese nur aus einem einzigen Herrscher bestand), während die N-Reihe das Kollektivum richtig nur bei mehreren gebraucht, bei einer Einzahl aber *-i-a*$_5$ sagt. Eine weitere Untersuchung führt zu dem Ergebnis, dass die V-Reihe wahrscheinlich aus Eridu stammt und zur Zeit des Šū-ilišu dem Original (der A- und B-Rezension) vorangestellt wurde.

Auf Grund dieser Quellenstudien bietet nun der Verfasser eine textkritische Ausgabe der sumerischen Königsliste (S. 69-127), die von zahlreichen Anmerkungen begleitet ist.

Wie eben gesagt, wurde die V-Reihe also zur Zeit des Šū-ilišu dem Original beigegeben. Wann und wo ist nun dieses Original entstanden? Unsere Tafeln sind ja höchstens aus der 2. Hälfte der Isin-Dynastie. Gibt das sprachliche Gewand, die Ideenwelt der Liste Anhaltspunkte, Zeit und Ort genauer zu umgrenzen? Sprachliche Eigentümlichkeiten (das Kollektiv *íb*-LAL, das Subjektselement *-n*, das 'Kausativ'element *-n*, Ausdrücke wie *A*^{ki} *giš tukul... sig*) ausserhalb der Liste machen eine Entstehung des Originals unter Utuḫegal in Uruk höchstwahrscheinlich, was freilich Beifügungen späterer Herrschernamen in den 'Rezensionen' nicht ausschliesst. In diese Zeit passt auch vorzüglich die gedankliche Grundlage der Urkunde von dem einen Königtum in Babylonien.

Dieser Leitgedanke schuf auch den eigenartigen Aufbau und die Zusammenfassung der Quellen. Dass dem Verfasser der Königsliste solche Quellen vorgelegen haben, lässt sich sowohl für das 'Gerippe' als auch für die beigefügten 'Bemerkungen' (Abstammung und Beruf, Herrschertaten und 'Abenteuer') zeigen. Für letztere fand er in der episch-historischen Literatur hinreichenden Stoff (Etana usw.), für ersteres aber standen ihm örtliche Datenformeln, die wir schon aus alter Zeit kennen (z. B. für En-šakuš-Anna [TMH V, 158]), und örtliche Herrscherlisten zur Verfügung. Diese Stadtkönige, die natürlich gleichzeitig mit Fürsten anderer Städte regierten, wurden aber vom Schöpfer der Liste — gemäss seiner Idee von einem einzigen Königtum — hintereinander gestellt, so dass Zeitgenossen oft recht weit auseinander gerieten. Wir können nun auf Grund der Synchronismen, die uns die historischen Urkunden liefern (z. B. Entemena ~ Lugal-kiniše-Dudu; En-šakuš-Anna ~ Enbi-Ištar ~ Elulu; A-anni-padda etwa ~ Ur-Nina; Gilgameš ~ Aka) und auf Grund eines Vergleiches der Elemente der Personennamen (*Ak[a]*, *bar, kalam, men, mes, nun* usw.), die schon in der Urukaginazeit am Aussterben sind, die ursprünglichen Listen der einzelnen Städte mit ihren gleichzeitigen Nachbarkönigen wiederherstellen. Unter diesen Stadtlisten fehlt die von Lagaš; daher fehlen in der Königsliste die Namen ihrer Herrscher; die von Ur beginnt erst später. Auffällig könnte erscheinen, dass wir nach den historischen Inschriften eine Anzahl 'Könige von Kiš' kennen (z. B. Me-silim, Mes-anni-padda, Lugal-tarsi, Sargon, Rīmuš, Man-ištušu), die in der Kiš-Reihe fehlen. Aber diese Herrscher sind zwar Oberherrn von Kiš, die den vielgepriesenen Titel 'König von Kiš' über den ihrer eigenen Königsstadt stellten, aber sie waren nicht Stadtkönige in Kiš, sondern in anderen Städten (Mes-anni-padda in Ur; Sargon, Rīmuš und Maništušu in Akkad). Daher fehlen sie mit Recht in der Kiš-Reihe.

Im Schlussabschnitt versucht Jacobsen noch Festpunkte für eine absolute Chronologie zu gewinnen, wo er aber zu sehr Fotheringhams und Schochs Berechnungen vertraut, die beide wohl eine zu grosse mittlere Mondakzeleration ihren Berechnungen zugrunde legen. Auch sind die Ergebnisse Fotheringhams über den mittleren 1. Nisan nur eine Funktion der zufälligen Regierungszeit der Herrscher der Hammurabi-Dynastie (OLZ 42 [1939] 410), während eine ganze Reihe von Finsternissen erheblich besser passen als die von Schoch unter sehr fraglichen Voraussetzungen angenommene (OLZ 42 [1939] 411). Aber das ist ohne wesentlichen Belang für die eigentliche Untersuchung über die Königsliste.

Man scheidet von dem flüssig geschiebenen, gründlichen Buch mit dem Gefühl des Dankes für die Gabe, die der Verfasser damit unserer Wissenschaft geschenkt hat, und mit der Sicherheit, dass, solange nicht neue, wichtige Urkunden uns weiterhelfen, die schwierigen Fragen um die sumerische Königsliste im wesentlichen geklärt sind. Und ich möchte glauben, auch neue Funde werden die gewonnenen Ergebnisse nicht grundlegend ändern.

Rom. A. Pohl.

A. Poebel, *Studies in Akkadian Grammar* (= *Assyriological Studies*, No. 9). Chicago 1939. University of Chicago Press. In-8°, xxv–196 pp.

Das langerwartete Heft enthält drei ausführliche Einzeluntersuchungen zur akkadischen Grammatik: Unerkannte I, 3-Formen (S. 1–64), Bemerkungen zum Pi'el und Šaf'el-Pi'el (S. 65–74) und das Verbum *uzuzzu* 'stehen' (S. 75–196).

Nach den im Gebrauch befindlichen akkadischen Grammatiken, die meist auf den Untersuchungen Fr. Delitzsch's fussen, kennt die I,2-Form des Verbums zwei Präterita (*iptaras, iptarras*), zwei Imperative (*pitras, pitarras*), zwei Infinitive (*pitrusu, pitarrusu*), zwei Permansive (*pitrus, pitarrus*) und zwei Partizipien (*muptarsu, muptarrisu*), während angeblich bei der I, 3-Form das Präteritum *iptanaras* lautet, und die anderen eben genannten Modi fehlen. Diese sonderbare Ungleichheit in der Verteilung der Modi muss aber doch die Vermutung aufkommen lassen, dass einer der beiden Infinitive usw. nicht zu I, 2, sondern zu I, 3 gehört, wo er angeblich nicht vorhanden ist. Eine genauere Einsicht in die sumerisch-akkadischen Vokabulare lässt klar ersehen, dass dort die I, 2-Form durch den einfachen sumerischen Wortstamm wiedergegeben wird, der Infinitiv *pitarrusu* dagegen durch den doppelten, der im Sumerischen den Gedanken der Vielheit

der Handlung (Wiederholung) ausdrückt, was nicht von der I, 2-Form gilt. Diese besagt die logische oder zeitliche Vorzeitigkeit oder auch das Reflexive und Reziproke der Handlung. Somit gehört der Infinitiv *pitarrusu* nicht zu I, 2, sondern zu I, 3. Nach einem altbabylonischen zweisprachigen Text des Crozer Theological Seminary, der mehr als 270 Formen von *alāku* mit ihren Äquivalenten anführt, ist *ittallak* (*iptarras*) Präteritum I, 3 und *ittalak* (*iptaras*) Präteritum zu I, 2. Diese Scheidung wird auch durch einsprachige Texte (namentlich Königsinschriften und El-Amarnabriefe) und deren sinngemässe Interpretation als richtig erwiesen. Mit der Sicherstellung von *iptarras* als Prät. I, 3 zeigt sich auch das einheitliche Betonungsgesetz der I-Bildung im Akkadischen: das Präs. betont auf der vorletzten, das Prät. auf der vorvorletzten Silbe; z. B. I, 1: *i̯akášad* > *ikáššad*, *i̯ák(a)šud* > *ikšud*; I, 2: *i̯aktášad* > *iktáššad*, *i̯áktašad* > *iktašad*; I, 3: *i̯aktanášad* > *iktanáššad*, *i̯aktán(a)šad* > *iktáššad*. Neben dem Babylonischen zieht der Verf. noch das Kappadokische heran, in dem ja die Doppelkonsonanz (ebenso wie im Altakkadischen) nicht durch die Schrift ausgedrückt wird. Somit ist aus der Form *ip-ta-ra-as* als solcher nicht zu entscheiden, ob sie als Prät. zu I, 2 (*iptaras*) oder zu I, 3 (*iptárras*) gehört. Nur der Sinn kann hier die Lösung bieten. Dagegen sind Formen wie *ši-ta-me*, *ti-ša-me*, *mi-ta-ḫu-ri-im* sowohl nach dem Zusammenhang als auch nach den grammatikalischen Regeln nur als I, 3-Bildungen (*šitammē*, *tišammē*, *mitaḫḫurum*) zu deuten. Damit sind die Modi gleichmässig auf I, 2 und I, 3 verteilt. Doch ist zuzugeben, dass in späten Inschriften, die schon aramäischen Einfluss verraten, vereinzelt die Formen *iptanárras* als Prät. I, 3 und *iptárras* als Prät. I, 2 vorkommen.

Die zweite Untersuchung zeigt, dass sich Šaf'el-Pi'el-Formen nicht nur bei den Verba mediae infirmae, sondern auch beim starken Verb finden. Das Pi'el eines intransitiven Verbs hat kausative Bedeutung und damit einen gleichen oder ähnlichen Sinn wie das Šaf'el; z. B. *urabbi* und *ušarbi*, *upaššiḫ* und *ušapšiḫ*. Somit hat also auch das Šaf'el-Pi'el des intransitiven Verbums gleiche Bedeutung wie die entsprechende III oder II-Bildung allein; z. B. *ušrabbi*, *ušnammir* usw. Anders dagegen ist es beim transitiven Verbum, dessen II-Form eine Vielheit der Handlung, aber nicht das Verursachen derselben besagt. Darum ist also bei transitiver Bedeutung (selbst beim starken Verbum) die Šaf'el-Pi'el-Bildung unmöglich. Das gilt natürlich auch für die Verba mediae infirmae. So bildet z. B. *dâku* 'töten' keine III/II-Form **ušdêk* < **i̯ušdai̯i̯ik*, dagegen eine III-Form *ušdîk* < *i̯ušda'îk* allein. Das intransitive Verbum *mâtu* 'sterben' kann sowohl III-Form wie II-Form wie III/II-Form (wenigstens theoretisch) bilden: *ušmît* < *i̯usmai̯it*; *umêt* < *umai̯i̯it* (vgl. *utêr*); *ušmêt* < *i̯ušmai̯i̯it*. Der Gebrauch von III/II-Formen in Texten gibt noch kein Recht von einem hymnisch-epischen Dialekt zu sprechen. Denn sie kommen in der Volkssprache vor, aber nicht in einem bestimmten Dialekt. Von der Volkssprache her sind sie in die Poesie gedrungen, wo sie aus Gründen des Rythmus, sprachlichen Ausdrucks u. ä. beliebt waren. Das sind dichterische Freiheiten, wie sie sich auch sonst finden und die nichts mit einem hymnisch-epischen Dialekt zu tun haben; z. B. wird statt *imtalliku* in der Istarhymne AO 4479 (RA 22, 169 ff.) Z. 36 *im-ta-al-li-i-ku* (= *imtalliku*) geschrieben.

In der dritten, dem Verbum *uzuzzu* gewidmeten Studie stellt der Verfasser zunächst negativ fest, dass die Wurzel nicht **nazâzu* sein kann. Einmal sind Formen mit doppeltem letzten Radikal ebenso häufig wie mit doppeltem mittleren; ausserdem wird der Vokal zwischen den beiden *z* öfters plene geschrieben und ist niemals z. B. in kappadokischen Texten der Vokalharmonie unterworfen. Dann wird positiv erwiesen, dass der Stamm *z'z* (*zâzu*) ist, von dem aber nur Nif'al- und Šaf'el-Formen im Gebrauch sind. Dass die IV-Form aktive Bedeutung hat, ist nichts Ungewöhnliches im Akkadischen, vgl. Prät. *ippalis* (III : *ušaplis*), *ibbalkit* (III : *ušbalkit*) usw. Die Mannigfaltigkeit des Formenreichtums zeigt sich bei unserem Verbum beim Perm. (*nazúz, izúz*), beim Part. (*muzzíz, muzzáz*) und beim Inf. (*izúzu, uzuzzu*); zu letzterem finden sich noch ähnliche Beispiele bei anderen Verben (I, 2 von *nâlu : itûlu* und *utûlu*). Damit ist aber das Ausmass der Formen noch lange nicht erschöpft, handelt es sich doch um ein ungemein häufig gebrauchtes Wort. So erscheinen Formen mit verdoppeltem letzten Radikal; andere wieder schieben in der III-Form einen Vokal zwischen das *š* und den ersten Radikal ein (wofür es freilich auch bei anderen Verben Parallelen gibt); aus der so gebildeten Form (z. B. *ušazíz*) entwickeln sich solche mit verdoppeltem ersten Radikal (*ušazziz*). Statt *z* erscheint im Babylonischen als erster Radikal noch *š* (schon unter Nebukadnezar I), im Assyrischen *t*, als letzter in beiden Dialekten statt *z* auch *s*, wobei es natürlich an Mischformen nicht fehlt. Wichtig ist noch die Feststellung von *uzuzzu* mit dem Accusativ der Person in der Bedeutung 'jemanden bewachen, beschützen', die sich auch in TC I, 4, 9 u. 26 findet.

Hier konnte es sich nur darum handeln, die Hauptlinien des Beweisganges darzustellen; auf das reiche grammatikalische und lexikalische Material, das sich durch das ganze Buch verstreut findet, soll nur aufmerksam gemacht werden. Der Aufstellung und Anordnung der Beweismomente wird man restlos zustimmen, wenn man auch dann und wann einen anderen Beweisgrund für diese oder jene sprachliche Eigenerscheinung anführen würde. Die Assyriologie wird dem Verfasser für diese grundlegende Arbeit sehr dankbar sein; denn damit ist nicht nur ein in letzter Zeit stark umstrittenes Gebiet wie das der *t*-Formen und ihrer Bedeutung grundsätzlich gelöst, sondern auch ein langjähriger Irrweg (Modi der *tn*-Form; 'stehen' nicht **nazâzu*, sondern *nazúzu* = IV-Form von *z'z*) richtig gestellt. Ausserdem ist der wahre Hintergrund des sogenannten hymnisch-epischen Dialekts herausgearbeitet worden. Wir hoffen, dass der Verf. selbst oder seine Mitarbeiter am Assyrian Dictionary uns bald weitere ähnliche Studien schenken. Eine der dringlichsten Untersuchungen wäre meiner Ansicht nach die der Nominalformen und ihrer Bedeutung. Denn nur durch Einzeluntersuchungen, die auf ausgedehntem lexikalischen Material ruhen, ist hier weiterzukommen.

Rom. A. Pohl.

Samuel A. B. Mercer, *The Tell el-Amarna Tablets*. Vol. I-II. Toronto 1939. Macmillan Company of Canada. In-8°, xxiv-909 pp., 2 pl., 1 map. 84 sh.

Die assyriologische Wissenschaft ist noch verhältnismässig jung. Daher geht die Erforschung auch ziemlich rasch voran. Das Forschungsgebiet ist bereits räumlich und zeitlich so ausgedehnt, dass kaum die Gelehrten eines Landes auf allen seinen Teilfächern ganz zuhause sind. So ist sich auch jeder Assyriologe bewusst, dass in seinen Veröffentlichungen das oder jenes fehlen wird, anderes wird anders gesehen, als er es aufgefasst hat, und vielleicht schon bald von wohlwollender Seite richtiggestellt. Assyriologische Bücher kosten namhafte Zuschüsse, und wenn nicht eine staatliche Stelle oder ein Mäzen einspringt, muss der Forscher auf die Drucklegung seines Manuskripts, an dem er sich jahrelang gemüht hat, vielleicht ebenso viele Jahre und noch länger warten. Unterdessen geht die Forschung aber voran und er findet vielleicht bei der Drucklegung keine Möglichkeit und Zeit mehr, sein Geisteskind zeitgemäss herzurichten. Das ist die Lage des vorliegenden Buches. Das Manuskript war 1929 bereit, konnte aber aus finanziellen Gründen erst 1939 erscheinen und ist die erste englische Ausgabe der Amarnabriefe.

Nach einen kurzen Einleitung folgt die Umschrift (nach dem System Keiser's) und Übersetzung der Briefe mit ganz kurzen Anmerkungen unter dem Text. Daran schliessen sich neun Exkurse über Babylon, die Assyrer, Mitanni, Alašia, die Hethiter, Gubla, die Ḫabiru und Sa.Gaz-Leute, die Hurrier in den Amarnabriefen sowie über Ägyptens Stellung im Westasien der Amarnaperiode. Zwei dieser Studien (über die Ḫabiru und Hurrier) sind von Frank Hudson Hallock, wobei die über die Ḫabiru einen recht guten Überblick vermittelt. Da gerade die Forschung der letzten zehn Jahre unsere Kenntnis über die Völker Kleinasiens, ihre Sprache, ihre Geschichte völlig umgemodelt hat, so ist es nicht zu verwundern, dass die Darstellung Mercers schon völlig veraltet ist. An diese Exkurse schliessen sich drei ausgewählte Glossare an, das akkadisch-kananäischer, das ägyptischer und das hurrisch-hethitischer Wörter. Dann folgt eine Liste von Personennamen, geographischen Bezeichnungen und Götternamen. Den Schluss bildet eine Karte der El-Amarna-Welt.

Auch philologisch wäre an dieser Übersetzung manches zu beanstanden. Auf Einzelheiten einzugehen, würde aber zu weit führen. Es sei daher auf die inzwischen erschienenen ausführlichen Besprechungen von amerikanisch-englischen Fachkollegen hingewiesen (cf. *Keilschriftbibliographie 2*, c 51).

Die neue Ausgabe kann nur unter der weisen Führung eines Lehrers von dem angehenden Keilschriftjünger benutzt werden.

Rom. A. Pohl.

Anton MOORTGAT, *Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst* (= *Staatliche Museen zu Berlin*). Berlin, 1940. Gebr. Mann. In-4°, VIII-155 S., 92 Taf.

A catalogue of the cylinder seals in the Berlin Museum has been a long-felt want, and now the desire for it has been satisfied in abundant measure, for in this excellently produced volume the profound knowledge and sensitive appreciation of style of Dr. Anton Moortgat have enabled him to give us not only a convenient and instructive catalogue of the important collection of cylinder seals in the 'Vorderasiatisches Museum', but also a comprehensive treatise on the whole subject of ancient glyptic art.

An Introduction occupies the first part of the book; in it reasons are given for assigning the seals to various categories, and their technique, their stylistic qualities, and the subjects represented upon them are fully discussed, thus making it possible to limit the actual catalogue which follows to a short description of every specimen and a statement of the essential facts concerning it: museum number, material, measurements, provenance, description, legend, bibliography, and a page-reference to the discussion of it in the Introduction. Short headings are introduced into the catalogue to indicate the period to which the seals immediately following belong, and subdivisions according to subject are marked by such titles as 'Vorstufen zum Figurenband', or 'Einführung zu Gottkönig'. Next come a comparative table of museum numbers, and finally a very brief index of key-words. No index is full enough for those who are too indolent to search diligently for the passage they require, but this book is so systematically and logically arranged that even an index as austerely compressed as the one here included should suffice for practical purposes. The plates have been beautifully produced, and the arrangement of the figures on the plates is so skilful that almost invariably the last seal of a group coincides with the last figure on a plate, so that a glance at one plate reveals the essential characteristics of a whole group, and there are no tiresome left-overs on the following plate.

Glyptic art is concerned with a severely restricted field of representation; but small as the seals may be they serve to illustrate the whole course of the ancient history of the Land of the Two Rivers, and reflect the ethnical changes and transmutations, the contacts and divergencies between great powers, the trade relations or the predominating interests of the people at various epochs, such as the rearing and protection of flocks and herds in earlier times. Above all, and in every age, cylinder seals bore witness to the religious beliefs of all the peoples of the ancient Near East. They might almost be said to have performed the function of an illustrated Bible, for through them the multitude were familiarized with accepted types of divine figures, with the need to invoke divine assistance, with scenes of cult and of protective magic.

Cylinder seals were among the spoils brought back by the earliest excavators, and even by travellers before systematic excavations were undertaken in Mesopotamia. And yet, in spite of the fact that they have been studied ever since, no very precise classification of the later seals has ever been attained, principally because the fundamental elements differentiating

the various classes of seals had never been systematically defined. From the time of William Hayes Ward there have been attempts to arrange the seals in various categories. The extraordinary wealth of material furnished by the excavations has added to the complexity of the task. But precious help towards a more accurate dating has been afforded by the scientific treatment of stratification employed by the more recent investigators in the field, and Dr. Moortgat has known how to profit to the utmost by the valuable evidence thus available.

In the subject of classification the learned author, as his previous books have shown, is a pioneer, one might almost say a crusader. Here he offers a fully worked-out scheme for classifying the seals of all periods from the time of the archaic Uruk IV/VI to the Persian epoch. Some scholars may hesitate to accept some of the subordinate groupings, or may dispute the appropriateness of the nomenclature in certain cases. Nobody, however, who studies this book with care can fail to be impressed by the solid foundations of acute observation and profound and far-reaching knowledge upon which the author has built up his scheme of classification. The reader can test for himself the soundness of the premises, but one example will suffice. Nr. 163, on account of the types of figures, the lion biting full-face, the verdure, the arrangement as a 'band of figures', might be thought to belong to the time of Ur I, but the author classes it among Akkadian seals. In addition to the reasons he gives for so doing, his judgment is confirmed by details which to him are too obvious to require mention, such as the bull with head turned upwards and both horns displayed in a crescent, and the bull-man, of precisely the type known from the time of Mesilim, but with a tail hanging straight down instead of being curved forward between the hindlegs as was the earlier practice.

The author shows that in the time of Uruk IV-III actual happenings were represented, scenes of cult or mythic drama performed in the temples. In the time of Ur I actual and mythic scenes in a cult sense were depicted, whereas in Akkadian times true allegorical scenes appear. In this connexion we may point out that Nr. 234 and 235 offer two versions of the myth of Etana. Nr. 235 shows the eagle with a bird's head; Nr. 234, on the contrary, is the best example known to me of the eagle with the head of a lion, for other examples are all dubious, damaged, or obliterated (1).

In this book it is argued that the figure, without a horned cap and clad in a fringed robe, who sits upon a stool covered with flounced stuff to receive his worshippers is a deified king in peaceful aspect, while the so-called 'god with a mace' portrays the god-king as a warrior. The theory has already been advocated, but never before on such convincing grounds. If these arguments are accepted it would revolutionize all preconceived ideas concerning the cult of deified kings, for not only would the legends on certain seals prove definitely that the cult flourished in the lifetime of the ruler, as Professor N. Schneider has already shown (2), but also that the

(1) Ward, SC., figs. 392, 394. See Unger, *Daônos:* RLV., II, SS. 348-9, Taf. 172, a-e.

(2) *Götternamen,* S. 16, Nr. 64, S. 79, Nr. 582, S. 84, Nr. 593.

worship of god-kings, living or dead, was far more general and continued to exist much longer than the comparatively scanty references in texts would imply. Perhaps the identification of the seated figure as a god-king is more easily demonstrable, for the physiognomy and attire of the figures vary sufficiently to indicate that portraits of different persons were intended. Kings sometimes set up statues of themselves as warriors (1); but the personage clad in a short garment of a peculiar type and holding a mace was a stock figure invariably represented in exactly the same way whatever the provenance of the seal might be, thus suggesting that this particular pictorial conception always portrayed the same universally known divinity. On the other hand, the scene on Nr. 395, where this figure appears on a smaller scale than the Warrior Ištar, intimates that his rank in the hierarchy was lower than that of the goddess. If the identification as a god king is accepted it is almost disconcerting to find that occasionally in the same scene he is portrayed as officiating priest and again as warrior (2). Nr. 546, a seal under Egyptian influence, provides an argument, unmentioned by the author, in favour of his theory. It shows the goddess Isis and a king wearing the *Atef*-crown in a pose which might be termed the 'chaste embrace'. The figures are Egyptian, but the gesture is Babylonian, for it is depicted on a limited number of seals of the Early Babylonian period; in all but two cases, where the figures are poorly preserved, it is easy to see that the male figure wears the dress characteristic of a king (3). It is evident that the 'chaste embrace' was a ritual episode in the mystic drama of the sacred marriage in which the king enacted the rôle of the divine bridegroom.

The author calls attention to the enrichment in the stock of ideas during the Early Babylonian period when new religious conceptions were introduced, while ancient motives were adapted and infused with fresh life. He traces a path through the difficult territory of the second millennium, rendered confused by the crossing and shifting streams of racial influences. He discusses the characteristics of Kassite seals, but does not allude to a small but apparently unique detail visible on Nr. 556. Here the symmetrically arranged branches of the sacred tree are interrupted by two birds perched on the penultimate lowest branches to right and left; the birds face inwards towards the tree-trunk, but they are not absolutely antithetical, for the bird on the left turns its head back over its shoulder. Birds perched on a tree occur very rarely, and only on Kassite seals (4); but there does not seem to be any other example in which the birds are substituted for branches. There are, however, two examples of birds hovering above a more formal

(1) Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 184, *170*, S. 110, *237*.

(2) Nr. 380; Newell Coll. No. 205; Southesk Coll. Q *b*. 36; Legrain, PBS. XIV, pl. XIV, No. 423.

(3) Delaporte, CCO., A. 291, pl. 78, fig. 8, A. 934, pl. 97, fig. 6; Ward, SC., fig. 319; *Cat. Morgan Coll.*, pl. XXVIII, No. 205; Speleers, *Bull. des Mus. R. d'Art et d'Hist.* VIII (1936), p. 128, fig. 22; von Porada, *Berytus* V (1935), p. 7, pl. I, No. 11.

(4) Legrain, PBS. XIV, pl. XXXV, No. 744; Delaporte, COBN., pl. XX, No. 299; BE. XIV, pl. XV, 8.

sacred tree on seals belonging to the Kerkuk cycle of glyptic art (1). Thus the abnormality of Nr. 556 is merely a further proof that this specimen is quite rightly placed among the Kassite seals. The matter is of importance only because it reveals a difference between Kassite and Babylonian religious beliefs. The Babylonian sacred tree had become a purely conventional divine symbol upon which no bird would be sacrilegious enough to dare to perch; the sacred tree among the Kassites always remained to a large extent a natural tree, living and growing in the free air. It is also possible that for the Kassites the birds had some significance in connexion with the sacred tree of which we are not now aware.

Not the least valuable contribution to the study of ancient glyptic art made by this book is the classification of the seals of the first millennium. By acute and critical observation, aided by vast and intimate knowledge of the religious beliefs, the life and customs, and the technical accomplishments of the epoch, the author has been able to arrange the seals in groups according to subject, to treatment, or to material, for the seals made of semi-precious stones form a group quite distinct in many respects from the frît seals which necessitated another technique, although they belonged to the same period. He has also been able to assign the groups with considerable precision to the ninth, eighth, or seventh centuries. His reasons for the attributions are stated with such clarity and cogency that his arguments are exceedingly persuasive, and attentive study of the subject does nothing but enforce the conviction that the system must be essentially correct.

This book is the result of many years of patient and diligent study and research which have here borne rich fruit. In it Dr. Moortgat has been enabled to give forth his stored-up knowledge in abundant measure, and to produce a work which will henceforth be the indispensable text-book for the study of the glyptic art of the first, second, and third millennia B. C. At the same time the book is a fascinating one to read, for in its pages, enriched by a wealth of illustration, the course of history of the ancient Near East is unrolled before our eyes.

Rome. E. Douglas Van Buren.

Gordon Loud, *The Megiddo Ivories* (= *The University of Chicago. Oriental Institute Publications,* LII). Chicago 1939. The University of Chicago Press. In-4°, xii-25 pp., 63 pls. with 382 figs., 8 figs. in text.

The collection of ivories discovered at Megiddo has now been published in a manner worthy of their importance. The author gives the archaeological context of the ivories and an account of the

(1) Delaporte, COBN., pl. XXXI, No. 469; von der Osten, *Cat. Brett Coll.,* pl. IX, No. 103.

circumstances of their discovery, followed by sections on the dating and character of the collection as a whole. Professor John A. Wilson, Director of the Oriental Institute, then contributes a discussion of the hieroglyphic inscriptions. Next comes a catalogue of the 63 plates, with brief technical descriptions of the 382 objects illustrated and the museum number of every piece. Lastly there is a correlation of catalogue numbers and both museum and field numbers.

The illustrations are so excellent and the objects have been photographed with such care and skill that a more detailed description is perhaps unnecessary, especially as an outline drawing is given of the actual state of those ivories which are worn or fragmentary and consequently hard to decipher, or else a monochrome reconstruction to show what the piece must have looked like originally. Nevertheless, the short but very informative introduction, entitled "'Phoenician' Ivories", makes one regret that the author, as he was so well fitted to do, did not include in his catalogue a discussion of the stylistic and integral qualities of the individual pieces, and an indication of parallels or the closest possible analogies from other finds, with some attempt to discriminate between those ivories which were purely decorative or even utilitarian, and those which had a religious significance.

The author points out that, with one possible exception, at whatever site ivories have been found they were never attached to or even in the proximity of the remains of the furniture which many of them had been carved to adorn. Apart from a very few sporadic fragments, they were discovered in heterogeneous hoards lying on the floors of single rooms or confined areas, for that very reason termed 'treasuries' by the excavators. He believes that these hoards were collections of miscellaneous ivories made by princes, or even by wealthy individuals, as a hobby. If this theory be accepted the chronological evidence of the architectural setting in which the ivories were found would only bear upon the dating of the ivories as a limit *ante quem*.

The ivories hitherto found in various sites fall into two groups, the earlier one to be dated between the 14th and the 12th centuries B. C., the later one between the 9th and 8th centuries. The Megiddo ivories were discovered in Stratum VII A of the palace, in a detached block of three rooms, access to which from the palace was by means of a single portal giving into the innermost room. Most of the ivory fragments came to light in the outermost room, the other two rooms containing only a few stray fragments. Stratum VII A is dated by the excavators in the 12th century, and upon internal evidence, as, for example, the cartouche of Ramses III on the model pen-case, the ivories themselves have been assigned to a somewhat earlier date, namely, to the two centuries between 1350 and 1150 B. C.

Many foreign influences are manifest in these ivories which, nevertheless, are impregnated by a strongly individual character. Egyptian motives preponderate, not treated as they would have been in Egypt, but with an introduction of alien details or a misapprehension of original details, and a robust vigour which distinguishes them from true works of Egyptian art. The author believes that the ivories illustrate Phoenician art, most likely produced by local craftsmen copying Phoenician models, and he would prefer to term them 'Canaanite-Phoenician', whereas Mr. Barnett thinks that these pieces emanated from the 'Phoenician School' of ivory carving (1).

Certain aspects of the Megiddo ivories have been studied by M. de Mertzenfeld who has shown how the ivories under Syrian influence differ from those derived from Egyptian art, and has discussed the extremely interesting engraved plaque depicting the triumph of a king (Pl. 4, No. 2) (2). The coffer ornamented with the figures of animals in high relief is extremely fine (Frontispiece and Pls. 1-3, No. 1); it is an example of how in this curious art very ancient Sumerian motives appear in a new guise. In the same way the gaming-boards (Pls. 46-51, Nos. 220-5) may be compared with those found in the 'Royal Cemetery' at Ur, for in both groups the rosette was an important feature, and decorative elements consisting of wild beasts figured against a background of vegetation. In this connexion the question suggests itself whether the short plaques incised with squares and rosettes were not the lids of boxes to hold the 'men' used in playing games on the boards (Pl. 5, Nos. 8, 9). The gaming-boards themselves prove that the boxes must have been made separately, and were not incorporated into the boards, as was the case with the archaic specimens from Ur. Even the bars carved in low relief with scenes of charioteers and persons seated drinking, while attendants bring provisions for the feast (Pls. 32-3, Nos. 159-62), in spite of minor Egyptian details which have been introduced, may be said to be remotely derived from similar scenes in early Sumerian art illustrated by reliefs and cylinder seals, the finest example being the mosaic 'standard' from Ur.

When looking at the splendid plates of this volume nobody could fail to be struck by the profusion and extraordinary variety with which the 'sacred tree' is treated. Hardly two specimens are precisely alike; the tree even forms the central point in scenes of animal combats (Pls. 22, 51, Nos. 125, 225). This wealth of ingenuity cannot have been exercised merely for decorative purposes. The importance of the 'sacred tree' in the ceramic decoration of Megiddo and neighbouring sites has been demonstrated in a special study (3). The ivories confirm the evidence to be deduced from the painted ceramics, but at the much later period to which they belonged the tree had

(1) R. D. Barnett, *Phoenician and Syrian Ivory Carving: Palestine Exploration Quarterly*, 1939, pp. 4-19, especially pp. 7-8.

(2) *Les ivoires de Megiddo: Syria* XIX (1938), pp. 345-54.

(3) Robert M. Engberg, *The Designs on Pottery* in H. M. May, *The Material Remains of the Megiddo Cults* (= OIP XXVI), Chicago, 1935, chapter V, pp. 35-42.

lost all vestiges of naturalism, and had become completely conventionalized. The insistence upon a motive of such deeply religious significance might be considered an argument for thinking that the furniture these bands and panels were designed to adorn cannot have been royal furniture made to enrich a palace, but must have been in use for cult purposes in a temple.

Almost every object illustrated might give rise to comment, and we cannot here discuss what effect Mitannian or Aegean art had upon these ivories. But enough has been said to bear witness to the value and interest of this sumptuous publication, for which we are deeply indebted to Mr. Gordon Loud and the Oriental Institute of the University of Chicago, who have presented to the scholarly world in this volume an isolated portion of the fruitful results obtained by the remarkably and deservedly successful excavations carried out at Megiddo.

Rome. E. Douglas Van Buren.

R. F. S. Starr, *Nuzi. Report on the Excavations at Yorgan Tepa near Kirkuk, Iraq, 1927-1931.* Vol. I. *Text* (= *Harvard-Radcliffe Fine Art Series*). Cambridge, Mass. 1939. Harvard University Press. In-4°, xxxviii-615 pp., 46 fig., 2 pl.

Dem im Jahre 1937 erschienenen Tafelband über diese wichtige Grabung folgte 2 Jahre später der vorliegende umfangreiche Textband, durch den Band II eigentlich erst benutzbar wird. Hier soll nur kurz auf einige wichtigere Tatsachen hingewiesen werden.

Die Grabung in Jorgan Tepe (Nuzu) bei Kerkuk im Iraq mit ihrem Tontafelfund, die von C. Chiera und R. F. S. Starr in den Jahren 1927-31 geleitet wurde, brachte der Wissenschaft wichtige Aufschlüsse über die Religion, Wirtschaft und Kunst der Ḫurrier. Diese Erkenntnisse sind für uns bei der Grabung von Nuzu noch bemerkenswerter, weil auch die älteren Schichten der Stadt erforscht wurden. Der Verfasser legt die Fundergebnisse in zwei grossen Abschnitten vor, der Architektur und den Fundstücken. Innerhalb dieser Gruppen geht er nach geschichtlicher Reihenfolge voran, zuerst das vorgeschichtliche Nuzu, dann GA. SUR (so hiess die Stadt in altakkadischer Zeit, etwa um 2500 v. Chr.), dann Nuzu (Mitte des 2. Jahrtausends) und endlich noch spätere Perioden. Der umfangreichste Abschnitt ist naturgemäss der über Nuzu, der mehr nach den einzelnen Stadtbezirken geordnet ist. So werden die 7 Tempel der Stadt einzeln behandelt, der Palast, einzelne Stadtviertel, die Stadtmauer und eine Gruppe von 4 reichen Privathäusern ausserhalb der Mauer, usw.

Vom vorgeschichtlichen Nuzu (um 4000 v. Chr.) ist nur wenig ausgegraben worden. Wichtiger sind die Funde aus altakkadischer Zeit. Die Stadt hiess damals, wie bereits erwähnt, GA. SUR. Wann sie diesen Namen in Nuzu umnannte, wissen wir nicht. Unter den Fundstücken aus dieser Zeit

sei die Landkartentontafel erwähnt, die die älteste geographische Karte enthält. Die Deutung der Tafel ist noch nicht sicher. Aber nach dem Herausgeber derselben (T. J. Meek) scheint ein Bezirk zwischen dem Zagrosgebirge und der Hügelkette um Kerkuk mit dem Tigris und unteren Zab oder mit Kanälen abgebildet zu sein (S. 23). Der Übergang von der altakkadischen Kultur (um 2500 v. Chr.) zur ḫurrischen bedeutet in Nuzu nicht einen plötzlichen Bruch mit der Vergangenheit, sondern ein ganz allmähliches Hineinwachsen in etwas Neues. Dieses Neue zeigt sich z. B. in dem Schmuck der Kulträume, die unten schwarz verputzt und mit glasierten Tonnägeln und Perlenketten verziert sind, während weiter oben bunte Augen aus Glaspaste angebracht waren. Fundstücke aus Stein sind nur wenig vertreten. An Stelle des Steines tritt hier der Ton in verschiedenster Ausführung. Der Mangel an Steinbildwerken wird aber durch eigenartige Wandgemälde wettgemacht, die sich im Palast und in Privathäusern fanden. Unten an den Wänden laufen breite, abwärtsführende Bänder in lebendiger roter, grauer, grünlicher Farbe. Eingemalt sind darin stilisierte Gesichter von Menschen und Stieren, die mit stilisierten Baum- und Blütendarstellungen wechseln. Darüber liegen Bänder mit mehr ornamentalen Verzierungen (Dreiecken usw.). Die Zusammenstellung als Ganzes ist bisher für Nuzu einzigartig. Hingewiesen sei noch auf vier ausserhalb der Stadtmauer gelegene, reich ausgestattete (z. T. mit eigenem Baderaum) Privathäuser, die den aus den Urkunden bekannten, begüterten Personen Teḫip-tilla, Šurki-tilla, Šilwi-Tešub und Zigi gehören. Unter ihnen ist das Haus des Šilwi-Tešub, 'des Sohnes des Königs' bei weitem das grösste und wohlhabendste.

Der Ausgräber und Verfasser möge einen Lohn für seine mühsame Arbeit mit dem Spaten und mit der Feder in der Beschäftigung sehen, die die Tontafeln und die anderen Objekte von Nuzu in der Assyriologie gefunden haben. Nach den verschiedensten Richtungen hin werden diese Urkunden durchforscht: grammatikalisch, rechtsgeschichtlich, kulturell, nach ḫurrischem Sprachgut, nach ḫurrischen Eigennamen und deren Übersetzung usw. Diesem Band ist noch ein Appendix von E. R. Lacheman beigefügt, in dem er aus noch zum grossen Teil unveröffentlichten Tontafeln eine anregende Übersicht über die materielle Kultur des ḫurrischen Nuzu bietet. Hoffentlich finden auch noch die Siegel einen Erforscher.

Rom. A. Pohl.

G. Loud and Ch. B. Altman, *Khorsabad.* Part II. *The Citadel and the Town.* Chicago 1938. University of Chicago Press. In-fol., xii-115 pp., 109 pl.

In Dûr Šarrukîn, der Palaststadt Sargons II., wurde 1843-47 durch P. E. Botta und E. Flandin gegraben, 1852-54 setzte V. Place diese Arbeit des Spatens fort und brachte sie zu einem vorläufigen Abschluss. Erst 1929 beschloss das Chicagoer Oriental Institute, an der gleichen Stelle nochmals zu graben. Der Ertrag hat diese Nachgrabung reichlich gelohnt. Ausser neuen

Erkenntnissen und Funden wurde der von Place entworfene Plan als Ganzes glänzend bestätigt. Gewiss sind die Mauerzüge in Wirklichkeit nicht so rechtwinklig und regelmässig, wie Place sie gezeichnet hatte, und der von ihm wegen der angeblichen Bettnischen als Harem angesehene Gebäudekomplex hat sich als eine Gruppe von Tempeln mit ihren Kultnischen enthüllt. Aber trotzdem ist nach fast 100 Jahren den Grabungsmethoden der französischen Ausgräber die beste Ehrenrettung zuteil geworden.

Aus dem fast quadratischen Umriss der Stadtmauer springt im Nordwesten die Zitadelle heraus, die ausser dem Palast Sargons noch den Nabû-Tempel und einige palastartige Wohnhäuser von Vornehmen und Hofleuten umfasst. Regierungsgebäude fehlen ganz. Allen Gebäuden ist eigentümlich ein doppelter grösserer Hof (ein Vor- und ein Binnenhof), um die sich die Räume (öffentliche Empfangsräume, Privatzimmer und Räume für die Dienerschaft) gruppieren. Allerdings macht der Grundriss dieser Häuser mit seinen oft schief und unübersichtlich angelegten Räumen einen so verwirrenden Eindruck, als seien die Baumeister Sargons nicht fähig gewesen, die Zimmer rechtwinklig und harmonisch anzuordnen. Aber wir dürfen hier nicht nach unseren modernen Begriffen urteilen. Denn den assyrischen Baumeistern waren auch bei grossen Raumansprüchen die um einen Hof angelegten Einzelhäuser das Wichtigste, erst in zweiter Linie kam der Hof selbst.

Zwei Tore verbinden die Zitadelle mit der übrigen Stadt. Das eine, Tor A an der südwestlichen Mauer, führt zwischen dem Nabû-Tempel und der 'Residenz' M an die seitliche Rampe des Sargonspalastes und unter der Brücke, der Verbindung des Palastes mit dem Tempel, hindurch an den Vorplatz des Palastes. Das andere Eingangstor B liegt im Südosten unmittelbar am ebengenannten Vorplatz der grossen Palastrampe gegenüber. Ausser diesen beiden Rampen, der nicht freistehenden Seitenrampe und der Hauptrampe, gibt es noch eine dritte, die den Zugang zum Nabû-Tempel bildet. Diese Aufgänge waren erforderlich, da sowohl der Palast als auch der Tempel auf einer Terrasse erbaut waren. Die Palastrampe, 25 m breit, 7,5 m hoch und etwa 52 m vom Eingang beginnend, ist die grösste. Die des Tempels steht ihr mit 42 m Länge und 3 m Höhe nicht viel nach, während die Seitenrampe zum Palast nur 4 m breit ist.

Im Palast selbst sei der vom Hof VIII aus zugängliche Thronsaal hervorgehoben, ein etwa 10,5 m breiter Raum, dessen drei mit menschenköpfigen Stierkolossen flankierten Eingänge an der Langseite senkrecht zur Achse liegen. Die zweiflügeligen Türen waren etwa 7 m hoch und 3,6 m breit. Wie in den altassyrischen Tempeln das Podest für das Götterbild an der Schmalseite des Langraumes stand, so befand sich auch der Thron des Königs nicht gegenüber dem Eingang, sondern an einer Schmalseite. In situ wurde noch ein grosser Steinblock (4,0 × 4,6 m Länge und Breite und 1,0 m Höhe) gefunden. Über den Wandreliefs, von denen nur spärliche Reste erhalten sind, waren die Wände und Decke mit Stuckmalerei verziert.

Vom Hof VIII aus verbindet ein etwas ansteigender Korridor (10) die Amtsräume mit den Wohnräumen des Palastes. Seine Wände waren mit schönen Reliefs geschmückt, die Tributbringer mit Pferden darstellen. Links von diesem Korridor, aber nicht von ihm aus zugänglich, liegt der kleine Raum 12, auf den man bei der Grabung zuerst stiess, der angebliche Bade-

raum des Königs. Es dürfte sich aber nach den Ausführungen E. Douglas Van Buren's in *Orientalia* 7 (1938) 128 f. eher um einen Raum für Reinigungsriten handeln. Über den Reliefs waren die Wände noch mit Stuckmalereien in Schwarz, Weiss, Rot und Blau bedeckt.

In Süden des Palastgebäudes an dem grossen gemeinsamen Hof XXVII liegt noch eine Gruppe von sechs Tempeln, die Place, wie schon erwähnt, für den Harem ansah. Die Tempel sind Sin, Šamaš, Fa, Adad, Ninurta und Ningal geweiht. Vor diesen Tempeln sind Bronzebeschläge für etwa 50 cm dicke Zedernmasten gefunden worden, die wohl als Symbolträger vor den Eingängen der Tempel aufgestellt waren.

Der Palast erreichte nach Sargons eigenen Angaben eine Höhe von 18 m, muss also auf den vom Tor B Kommenden einen imposanten Eindruck gemacht haben, zumal er ja auf der 7,5 m hohen Terrasse stand.

In der Südecke des Palastes führt eine 15 m breite Brücke als Verbindung des Palastes mit dem Nabû-Tempel über die von Tor A herkommende Strasse. Diese eingewölbige Brücke ist auch heute noch ein eindrucksvoller Bau. Ihre Öffnung beträgt etwa 3,70 m, ihre höchste Höhe über der Strasse etwa 5,10 m. Das Gewölbe der Brücke ist kein 'echtes' Gewölbe. Nur bei einem Stadt- und einem Zitadellentor hat man echte Gewölbe gefunden, von denen das erstere eine Höhe von 6,80 m und eine Weite von 4,60 m, das andere eine solche von 4,90 m und 4,30 m zeigten. Der Niveauunterschied der beiden Terrassen von etwa 4,20 m wurde wohl auf der Brücke selbst durch eine Rampe, nicht durch eine Treppe überwunden. Die Tempelterrasse ebenso wie der Vor- und Zentralhof sind mit dem für die Sargonsstadt typischen Schmuck verziert, Nischen und Halbsäulen, die in ihren verschiedenartigsten Formen und Verteilungen um die ganze Terrasse, um die drei dem Eintretenden zugewandten Wände des Zentralhofes laufen, während dessen Rückwand ohne Verzierung ist. Bei der Terrasse läuft über den Nischen ein Fries von *sikkâti* (Tonnägel), die 25 cm hoch sind und etwa 12 cm Durchmesser haben. Sie stehen in etwa 80 cm Abstand von einander. Infolge ihrer geringen Grösse und ihrer Entfernung vom Boden ist es wahrscheinlich, dass nur ihr Schatten auf der Mauer als Schmuckelement empfunden wurde. Sie müssen aber, da sie nur in Tempeln gefunden wurden, auch noch religiöse Bedeutung gehabt haben, was noch aus der häufigen Bitte der altassyrischen Königsinschriften: 'die Tonnägel möge er (ein kommender Fürst) an ihrem Ort instandsetzen' erhellt.

Im Vorhof des Nabû-Tempels findet sich in einem offenen Nebenraum der einzige Brunnen, auf den man bei den Grabungen stiess. Seine obere Öffnung ist etwa 1 m^2, der Wasserspiegel dürfte bei 6,5 m Tiefe erreicht worden sein. Der Schutt des dem gleichen Vorhof anliegenden Raumes 12, wohl eines Audienzsaales, barg die noch nicht veröffentlichte assyrische Königsliste, die nach A. Poebel 107 assyrische Herrscher bis Adadnirâri V. (753-746, bisher als VI. gezählt) in ununterbrochener Reihenfolge anführt. Von Irišum I., dem Sohne Ilušumas, ab bietet der Text auch die Regierungsdauer jedes Königs. Leider sind diese Zahlen von Ikunum bis zum Vorgänger Šamši-Adads abgebrochen. Keine Regierungsjahre sind für die 32 Herrscher vor Irišum I. angegeben. Ušpia, der älteste bisher bekannte assyrische Herrscher, ist der 16. in der Reihenfolge der Liste.

Den Durchgang vom Vorhof zum Zentralhof und vom Zentralhof zum Vorraum des Heiligtums bilden je ein prächtiges Portal mit Darstellungen auf glasierten Ziegeln. Zu beiden Seiten beider Tore standen in den Ecken nicht ganz lebensgrosse Steinstatuen von 'Torwächtern'. Dass diese Statuen so aufgefasst wurden, scheint aus dem Text 25 in UPBS V, Vs. III, 1 ff. zu folgen, in dem nach den Anunaki auch die 'Wache des Tempels' von Eridu nach Uruk transportiert wird. Das Portal des Binnenhofes führt unmittelbar in den Vorraum des Nabûheiligtums und von da geradeaus in das Heiligtum selbst, einen etwa 24 m langen und 9 m breiten Raum, der durch zwei hervortretende Mauerpfeiler in zwei Räume, das Heiligtum und die Cella, getrennt wird. Die Cella liegt höher und ist durch einige Stufen erreichbar. Von der Cella aus ist noch seitlich ein kleiner Nebenraum zugänglich. Neben dem eben erwähnten Heiligtum und der Cella liegt, — nur um den Nebenraum kleiner — gleichfalls vom Vorraum aus zugänglich, ein anderes Heiligtum mit Cella; letztere ist aber grösser als das Heiligtum selbst. Sogar der Nabû-Tempel hat keinen Innenschmuck als nur weiss und schwarz gemalte Maueroberflächen, während im Palast und in den 'Residenzen' Reste von glänzenden Stuckmalereien gefunden wurden.

Von diesen 'Residenzen', palastartigen Wohnhäusern der Hofleute, liegt M zwischen Tor A, dem Nabû-Tempel und Königspalast; J und K liegen zwischen Nabû-Tempel und Tor B, also am Palastvorplatz; L, das Wohnhaus des Sinaḫuṣur, des leiblichen Bruders Sargons und seines Grossveziers, nimmt den Raum gegenüber dem Hause K, rechts vom Tore B am Palastvorplatz ein und ist nach dem Königspalast das grösste Haus der Zitadelle. In dem grossen Raum 12 der 'Residenz' K (zwischen dem Vorhof und Zentralhof), der wohl als Empfangsraum galt, sind die Reste eines riesigen Stuckgemäldes gefunden worden, dessen mühsame Zusammensetzung ausführlich beschrieben ist. Aus dem Gemälde ergibt sich die Raumhöhe von wenigstens 14 m. Im Palast des Sinaḫuṣur (L) sei auf die Lage des Eingangs aufmerksam gemacht, der nicht unmittelbar auf den Platz hinausführt, sondern an der Seite einer Loggia ist. Ganz ungewöhnlich ist der Hof 105 mit seinem Portikus, dessen Säulen unmittelbar ohne Basis aus dem Boden kommen und mit ihrer Längsachse von 2,80 m parallel zur Rückwand des Portikus stehen.

Die ausserhalb der Zitadelle im Süden der Stadt an der Mauer auf einer Terasse gelegene 'Residenz' F dürfte das Kronprinzenpalais gewesen sein. Bemerkenswert ist hier die schöne 13 m lange Loggia (15), die gegen die Aussenterrasse vor die Stadtmauer schaut.

Unter den Kleinfunden seien nur noch die im Nabû-Tempel gefundenen Elfenbeinarbeiten hervorgehoben.

Der klare, durchsichtige Text, die vorzügliche Bildausstattung und die mustergültigen Pläne machen das grosse Werk zu einer der wichtigsten neueren Veröffentlichungen über neuassyrische Tempel- und Palastbauten, die zu gleicher Zeit für die Höhe der archäologischen Forschung des Oriental Institute Zeugnis ablegt.

Rom. A. Pohl.

R. Ghirshman, *Fouilles de Sialk près de Kashan 1933, 1934, 1937.* Vol. I (= *Musée du Louvre. Département des Antiquités orientales. Série archéologique.* T. IV). Paris 1938. P. Geuthner. In-4°, viii-152 pp., 96 pl., frontispice.

Bereits im Heft 6 (Oktober 1935) der prächtigen Sammlung des Louvre *Encyclopédie photographique de l'Art. L'Art de Mésopotamie ancienne au Musée du Louvre* waren auf S. 168 und 169 einige schöne Gefässe aus Sialk zu sehen. Im gleichen Jahr 1935 erschien in *Syria* 16, 229-246 der Vorbericht über die Grabungen. Im J. 1937 unternahm man eine dritte Grabung, und im Jahr darauf legte der Grabungsleiter den ersten Band über die Fundergebnisse in mustergültiger Weise vor. Der in Aussicht gestellte weitere Band soll die Nekropolen und Knochenfunde behandeln. Mit Band I sind auch die vorläufigen Schichtenzählungen usw. in *Syria* 16 berichtigt.

Die Grabung erfolgte auf zwei Hügeln, dem Nord- und Süd-Hügel, bei Sialk im SW von Kaschan (Iran). Die Besiedelung der beiden Grabungsstätten stellt nicht ein gleichzeitiges Nebeneinander, sondern ein sich ablösendes Nacheinander dar. Die beiden ältesten Perioden birgt der N-Hügel (Sialk I, II), die beiden folgenden (Sialk III, IV) der S-Hügel. Alle Schichten gehören dem vierten Jahrtausend v. Chr. an. In den durchteuften 14 m Tiefe, womit man in beiden Tells auf den Naturboden stiess, liessen sich 17 Siedelungsflächen unterscheiden, die sich also auf je 2 Perioden verteilen. Die Fundgegenstände sind nach Perioden behandelt. Gute Bilder, Schnitte und Karten geben eine klare Vorstellung der Stratigraphie.

Metall lässt sich bereits in Sialk I (Substratum 3) feststellen, wenn man natürlich auch vermutet, dass vorher die ja vorauszusetzende ' Neolithik ' war. Das Steingerät ist nicht gerade reichlich und nimmt auch mit den Perioden ab. Hausfundamente aus luftgetrockneten Ziegeln und Stampferde setzen schon früh ein. Die Skelette sind bald in, bald ausser den Häusern beigesetzt.

Das Wichtigste scheinen aber die Tonwarenfunde zu sein, wenn es sich auch meist nur um Scherben handelt. Die letzten 10 Jahre haben uns manches beschert, was als sicherer Pfeiler in der Einteilung der Kultur des 4. vorchristlichen Jahrtausends angesehen werden muss und die Grundlage bieten kann zur Feststellung von Völkerverschiebungen. Auch die Grabung in Sialk trägt ein gutes Stück zur Bestätigung anderer schon bekannter Ansichten bei, wirft aber auch neue Fragen auf. Darum ist auch der Keramik in den Kapiteln II-IV ein breiter Raum gewidmet, desgleichen in den Tafeln.

Im Kapitel V werden die Ergebnisse von Sialk durch die anderer iranischen Fundstätten erweitert, so, um nur die bekannteren zu nennen, durch die von Mussian, Susa, Persepolis u. a. m. Die Veröffentlichung schliesst mit dem wichtigen 6. Kapitel, das die Beziehung der neuen Grabungsstätte und ihrer Schichten zu Anau, der Obēdkultur Mesopotamiens und zu Nordsyrien untersucht.

Sialk I und II sind älter als die Obēdkultur (109): die Keramikformen der letzteren sind höher entwickelt, Brand und Wirkung der Drehscheibe verraten besseres Können, die Lippenformen der Gefässausgüsse zeigen höheren Stand der Technik an. Sialk kam erst nach 'einer langen Entwicklung von einigen Jahrhunderten' (107) in Periode III auf diese Höhe. Somit würde etwa die Obēdzeit Sialk III entsprechen (109). Die Leute der mesopotamischen Obēdkultur gehören nach Ausweis der Schädelfunde zur gleichen dolichokephalen eurafrikanischen Menschengruppe, die den Iran von seinen ältesten Kulturen an bewohnte (109). Obēd hat allerdings grösseren Reichtum an Silexartefakten und eine andere Bestattungsart (langgestreckte Lage).

Siegel erscheinen in Sialk III und proto-elamische Tafeln in Sialk IV, 1. Sialk IV wird etwa gleichgesetzt mit Uruk IV und der Dschemdet-Naṣr-Zeit.

Im Iran muss auch ein Zentrum für bestimmte Keramikformen bestanden haben, deren Leitformen kelchförmige Gefässe mit aufgemalten geometrischen Figuren und Tierbildern und runde oder spitzzulaufende Schalen waren. Sie sind typisch für Sialk III und IV, finden sich aber auch als 'Billā-Ware' in Billa 7, Gawra VIII A, Ninive V, wohin sie wohl, da verschieden von der früheren Kultur, eingedrungen sind. Wir stehen mit Sialk I wohl bereits in der 2. Hälfte des 5. Jahrtausends.

Trotz der weiten Entfernung sei ein kurzer Vergleich mit unserer Grabung in Tell Ghassūl am Toten Meer gestattet. Die Ghassūl-Kultur erscheint auf der einen Seite noch viel primitiver als die Schichten in Sialk, auf der anderen Seite zeigen doch die Malereien, namentlich der Stern, ein recht hohes künstlerisches und technisches Können. In Ghassūl findet sich neben der rotgemalten Keramik auch viel eingestochene Ware, während in Sialk kein einziges derartiges Stück abgebildet ist.

Ist auch noch ein weiter Weg bis zur endgültigen Klarheit und Aufhellung der Zusammenhänge dieser alten Kulturen und ihrer gegenseitigen Einflüsse, so ist doch mit der Sialkgrabung ein bedeutender und vorbildlicher Schritt vorwärts gemacht.

Rom. R. Köppel.

Claude F.-A. Schaeffer, *Ugaritica. Études relatives aux découvertes de Ras Shamra.* Première Série (= *Bibliothèque archéologique et historique,* XXXI: *Mission de Ras Shamra,* III). Paris 1939. P. Geuthner. In-4°, VIII-330 S., 123 Abb., 32 Taf.

Nach den Vorberichten über die Grabungen in Ras Šamra, die seit Jahren regelmässig in *Syria* erscheinen, und den durch Ch. Virolleaud erfolgten Veröffentlichungen der bedeutenderen Texte ist es sehr zu begrüssen, dass Cl. Schaeffer, der Leiter der 'Mission de Ras Shamra', nun auch einen Überblick über die geschichtlichen und kulturgeschichtlichen Ergebnisse der Grabung bietet, verbunden mit einer bibliographischen Orientierung. Einen

Gesamtüberblick gibt allerdings nur das erste Kapitel des Buches, während die folgenden Kapitel zunächst Einzelfragen behandeln; aber schliesslich fügt sich alles zu einem dankenswerten Gesamtbild zusammen, das einen guten Einblick in die kulturgeschichtlichen und geschichtlichen Probleme von Ugarit und reichste Anregung bietet.

Der interessanteste und wertvollste Abschnitt des Werkes ist sicher das I. Kapitel; ein Überblick über die Geschichte von Ugarit, von der neolithischen Periode bis zum Untergang der Stadt. Es werden 5 Niveaus unterschieden, die eine Tiefe von 18 m erreichen. Das unterste (V.) Niveau, unmittelbar über dem Naturfels, enthält in den tiefsten Lagen noch keine Keramik; in seinen oberen Lagen (zwischen -16 und -17 m) findet sich eine ziemlich entwickelte Keramik, ohne Bemalung, aber mit Ritz- und Stichmustern.

Die Fig. 2 wiedergegebenen Muster erinnern an Ghassūl; aber die wenigen Exemplare, nur Scherben von geringem Umfang, reichen leider nicht aus, um einen systematischen Vergleich durchzuführen. Auch die Vorberichte in *Syria*, besonders 16 (1935) S. 165, führen nicht viel weiter. Wenn die vier Suchschächte, von denen *Syria* a.a. O. 160 die Rede ist, noch weiteres Keramikmaterial aus dem untersten (V.) Niveau ergeben haben, würde man eine Veröffentlichung dankbarst begrüssen, da jeder Beitrag zu dieser frühgeschichtlichen Periode ausserordentlich wichtig ist. Sch. bezeichnet diese Kultur als neolithisch und nimmt entschieden Stellung gegen die Archäologen, die für Syrien ein Neolithicum nicht annehmen wollen (S. 6). In der Tat ist in diesem Niveau bisher kein Metall gefunden worden, im Gegensatz zu Ghassūl, wo bei einer ähnlichen Keramik wenigstens ein stratigraphisch gut bestimmter Kupferfund gemacht worden ist (vgl. *Biblica* 19, 1938, 263 f. und Tafel 6, Abb. 7). Das Niveau IV, das Sch. als chalkolithisch bezeichnet, zeigt viel entwickeltere Keramikformen als Ghassūl IV.

Als IV. Niveau wird in *Ugaritica* die Schicht von -16 bis -12 m bezeichnet (anders als in *Syria* a.a. O., S. 162, wo als IV. Niveau die Schicht -12, 35 bis -8, 5 m angegeben wurde) und äneolithisch oder chalkolithisch genannt, obwohl auch in dieser Schicht, wie ausdrücklich festgestellt wird, bis jetzt kein Metall gefunden wurde (S. 8).

Sch. begründet die Bezeichnung dieses Niveaus als äneolithisch damit, dass "wir wissen, dass in der dem IV. Niveau von Ras Šamra entsprechenden Periode die Verwendung des Metalls verbreitet war" (S. 8). Wie oben angedeutet, zeigt Ghassūl, dass auch die verhältnismässig viel einfacheren Formen, die dem V. Niveau von Ras Šamra etwa entsprechen, schon zusammen mit Metall vorkommen. Man wird also Metallvorkommen überhaupt wohl nicht als ein entscheidendes Kriterium zur Trennung der Niveaus benutzen dürfen, zumal nicht in den ältesten Perioden, wo Metall noch selten war und die Auffindung bei einer Grabung, vor allem bei blossen Suchgräben, vielfach auf Zufall beruht.

Vom III. Niveau an, d. h. seit Beginn des 4. Jahrtausends, wird die Beschreibung viel eingehender; aber es ist nicht ganz leicht, aus der Darstellung ein klares Bild von den Grenzen und den charakteristischen Eigenschaften der einzelnen Niveaus zu erhalten. Eine graphische Darstellung, etwa wie sie *Syria* 1935, S. 165, Fig. 12 gegeben ist, oder eine übersichtliche

Tabelle hätte das Verständnis jedenfalls bedeutend erleichtert. Auch wäre es sehr wünschenswert zu erfahren, ob die Niveaus hier einfach kulturhistorisch unterschieden werden oder ob ihnen archäologisch-historische Tatsachen zugrunde liegen. Wie dem auch sein mag, man ist auf jeden Fall dankbar für die sachkundige und gewissenhafte Darstellung der verschiedenen kulturgeschichtlichen Momente, die die Entwicklung von Ugarit wesentlich bestimmt haben.

Seit dem Beginn des 4. Jahrtausends machen sich mesopotamische Einflüsse stärker geltend; die bemalte Keramik zeigt Verwandtschaft mit El-Obêd, in jüngeren Lagen auch mit Ǧemdet-Naṣr. Die oberen Lagen des IV. Niveaus zeigen die Folgen der politischen Umwälzungen, die mit etwa 2500 einsetzen. Die Kultur wird ärmlich, bäuerlich ; die Keramik fällt zurück in die Formen des 6. und 5. Jahrtausends. In dieser Periode werden wohl die semitischen Kanaaniter nach Ugarit gekommen sein, deren Handelsgeist die Stadt wieder hebt. Um 2000 ist Ugarit wieder ein bedeutender Platz. Damals entstand der älteste in der Stadt gefundene Tempel, dem Dagon geweiht. Bald nachher wird Ugarit genannt in dem Brief des Hammurapi von Iamḫad (Aleppo) an Zimrilim von Mari (S. 16 f., Anm. 2).

Die untersten Schichten des II. Niveaus zeigen den ersten Einfluss europäischer Kulturen auf Ugarit, das sich vom 20. bis zum 18. Jhdt. immer mehr nach Ägypten orientiert, wie zahlreiche Monumente zeigen. Gleichzeitig hält aber auch die blühende mittelminoische Kultur von Kreta ihren Einzug (vgl. dazu besonders S. 53-60) (1). Die bald eintretenden Hyksoswirren haben ihre Rückwirkung auch auf Ugarit; eine ägyptenfeindliche Partei schont selbst die ägyptischen Denkmäler der Stadt nicht (S. 25). Die Macht Ägyptens wurde zwar von den Pharonen der 18. Dynastie, Tutmoses I und seinen Nachfolgern, besonders Tutmoses III, wieder aufgerichtet, und es scheint, dass Ugarit unter Amenophes II (c. 1448-1420) wieder eine ägyptische Besatzung hatte; aber inzwischen war der ägyptischen Kultur in der mitannisch-ḫurritischen eine starke Rivalin erwachsen, und als unter Amenophis II Ägypten und Mitanni sich verständigten, kam für Ugarit, das nach beiden Seiten Verbindungen hatte und beiden als Durchgangspunkt für den Handel mit Kreta und Mykene diente, eine 'goldene Zeit' (etwa 1440-1360). Seit etwa 1400 ist der Einfluss der spätmykenischen Kultur sehr stark, was sich besonders an den Grabbauten äussert. Aber um die Mitte des 14. Jahrhunderts verwüstet ein Erdbeben, verbunden mit einer Springflut, die Stadt (so Sch. S. 35 auf Grund der Grabungsergebnisse; ob aber Amarnabrief 151 $_{55-58}$, bei

(1) In der X./XI. Grabung (Herbst und Winter 1938/39) ist in einem Grab des II. Niveaus eine vollständig erhaltene Kamares Tasse (mittelminoisch) gefunden worden, die die früher gefundenen Fragmente (vgl. *Ugaritica* S. 54 ff.) glücklich ergänzt. In der gleichen Grabung fand sich auch eine Vase in Hüttenform mit abgerundetem kegelförmigen Dach, das erste Exemplar dieses Typus, das bis jetzt in Syrien-Palästina zu Tage gekommen. Diese Vasenform findet sich nach Sch. in Kreta, Melos, Griechenland und ziemlich zahlreich in ganz Europa von Russland bis Norddeutschland und Italien. Vgl. *Syria* 20 (1939) 279 f.

Knudtzon S. 624, hierher zu ziehen ist, scheint doch sehr fraglich). Gleichzeitig droht die Invasion der immer mächtiger werdenden Hethiter; in der Schlacht bei Qadeš (1294) kämpft auf hethitischer Seite auch ein Kontingent von Ugarit gegen Ramses II. Als der Friede zwischen Hatti und Ägypten geschlossen war (1276), erlebt Ugarit nochmals eine Blütezeit. Aber die Besitzverhältnisse haben sich jetzt verschoben: es sind die reichen Kaufleute mykenischer Herkunft, die jetzt vorherrschen. Der Einfall der 'Seevölker' um 1200 machte dieser letzten Blütezeit ein jähes Ende, und von da an hat Ugarit seine Bedeutung verloren; es blieb, wenn auch gelegentlich wieder vorübergehend besetzt, in der Hauptsache eine Ruine.

Dieser gedrängte Überblick, im wesentlichen eine Wiedergabe des I. Kapitels der *Ugaritica,* zeigt, wie sehr Ugarit, Hafenstadt in einer sehr günstigen Lage, zwei Jahrtausende hindurch im Brennpunkt der Geschichte und Kulturgeschichte des Vorderen Orients steht. Dass Sch. uns das alles übersichtlich, sachlich und mit reichen Belegen vorgeführt hat, dafür sind ihm gewiss alle Forscher dankbar. Vieles einzelne bleibt natürlich noch ungewiss; aber die vergleichende Geschichte empfängt auf jeden Fall reiche Anregung zur weiteren Forschung.

In den folgenden Kapiteln, die im Grunde einige wichtige Punkte des I. Kapitels ergänzen und erweitern, bringt der Verf. selbst eine Reihe von Belegen bei, zunächst für die Beziehung Ugarits zur ägäischen Welt (Kap. II), dann für den Einfluss der ḫurritisch-mitannischen Kultur (Kap. III und IV). Es ist im Rahmen einer Besprechung natürlich nicht möglich, im einzelnen auf diese Verhältnisse einzugehen, so interessant sie für die Kulturgeschichte auch sind. Ras Šamra als 'Schnittpunkt orientalischer und westlicher Kultur' (Hempel) ist fast ein Schulbeispiel, an dem sich der Güteraustausch geistig und materiell verschiedener Welten aufzeigen lässt. Soweit die ägäische Kultur in Frage kommt, war sie nach Sch. in der älteren Zeit viel mehr empfangend als gebend; die Linie des Austauschs läuft in der Richtung Mesopotamien — Ugarit — Kreta (1). Seit dem Beginn des 2. Jahrtausends kehrt sich die Richtung um; die reich aufgegangene mittelminoische Kultur strahlt kräftig nach Osten aus und wirkt über Ugarit nach Mesopotamien und nach Ägypten (S. 53 ff; 69). In noch höherem Grade gilt dies von der mykenischen Kultur, besonders seit etwa 1400, wie vor allem die grossen Gräber mit *dromos* und gewölbter Grabhöhle zeigen (S. 72 ff.). Dabei war Ugarit nicht bloss Durchgangspunkt; fast auf allen Gebieten haben ugaritische Künstler und Handwerker die verschiedenen von aussen einströmenden Elemente verarbeitet und so mitgeholfen, das zu schaffen, was man kurz als 'syrische Kunst' bezeichnet (vgl. Kap. IV, S. 126-143).

Besonders interessant ist dabei der Einfluss der ḫurritisch-mitannischen Kunst, dem Sch. das III. Kapitel und einen Teil des IV. gewidmet hat. Er geht von einigen wertvollen Kleinfunden aus, die in der 8. Grabung gemacht

(1) Sehr vorsichtig bemerkt übrigens Sch.: « Étant donné cette connaissance incomplète du sol de Ras Shamra, nous devons nous imposer une grande prudence en traitant les problèmes relatifs aux Égéens et Mycéniens d'Ugarit » (S. 106).

worden sind. Zunächst eine Streitaxt, 19,5 cm lang, in kupferner Fassung, die mit Gold ausgelegt ist, mit einer Schneide aus geschmiedetem Eisenstahl (S. 108-111). Verschiedene konvergierende Kriterien weisen auf das 15. oder die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts, so dass wir hier die älteste bisher bekannte Waffe aus Schmiedestahl hätten. Als Ursprungsort kommt nach Sch. nur das Gebiet der Mitanni in Frage, eine neue Bestätigung der Priorität der Mitanni im Handel mit Eisen (S. 125). Einige Jahrhunderte älter sind zwei Statuetten, die in guter Stratigraphie im II. Niveau gefunden wurden (Kap. IV, S. 126 ff.). Die eine stellt eine sitzende Göttin dar, 24,8 cm hoch; der Typus (lange, kräftig gebogene Nase) ist ausgesprochen armenoid. Etwas kleiner (19,9 cm) ist die Statue eines stehenden Gottes, deren Eigenschaften auf Mesopotamien hinweisen. Sch. nimmt für beide die Zeit zwischen dem 19.–17. Jahrhdt. an; vielleicht seien sie etwas älter, keinesfalls jünger (S. 133). Bei dem wenig zahlreichen Vergleichsmaterial, das uns bisher zur Verfügung steht — Sch. zieht vor allem die Denkmäler von Boghazköi und Yasilikaïa zum Vergleich heran — bleibt natürlich im einzelnen vieles fraglich; aber soviel wird auf jeden Fall klar, dass der Einfluss der ḫurritisch-mitannischen Kultur auf die nordsyrische Küste im 2. Jahrtausend v. Chr. bedeutend war. Für die Kunst spricht Sch. (S. 143) von der ḫurritischen Kunst als einem konstitutiven Element dessen, was man kurz die 'syrische' Kunst genannt hat (S. 143). Es ist demnach nicht zu verwundern, wenn auch der religiöse und literarische Einfluss der ḫurritischen Kultur auf Ugarit in dieser Periode ebenso bedeutend ist, wie auf andere Zentren des Vorderen Orients. Die ḫurritischen Texte, die in Mari gefunden wurden und einige Jahrhunderte älter sind als die von Ugarit (vgl. kurz darüber *Biblica* 21, 1940, 193) zeigen, dass diese ḫurritische Kultur alt genug ist, um schon im 19. Jhdt. Einfluss auf Ugarit zu gewinnen. In dieselbe Zeit (Regierung des Amenemhet III, seit der Mitte des 19. Jhdt.) weisen übrigens, nach der stratigraphischen Lage, zwei Statuen aus lokalem Kalkstein, Erzeugnisse einheimisch-ugaritischer Arbeit, ein Zeichen, dass die ḫurritische Kunst damals in Ugarit bereits zur Nachahmung drängte (S. 140 f).

Der ganze II. Teil des Werkes ist der Bibliographie gewidmet. Sie umfasst das 1. Jahrzehnt, 1929-1938, und wird in drei Gruppen eingeteilt: Archäologisches (A), 175 Nummern (S. 153-168); Epigraphisches (E: Texte und Untersuchungen zu denselben), 274 Nummern; Rezensionen von Veröffentlichungen über Ras Šamra (C), 64 Nummern. Diese Zahlen geben einen Begriff davon, wie sehr Ras Šamra in den Vordergrund der Erörterungen gerückt ist. Und dabei ist die Bibliographie von *Ugaritica I* noch nicht einmal ganz vollständig (1), was man bedauern mag, so grosse Anerkennung die Riesenarbeit verdient, die in dem Verzeichnis steckt. Sehr nützlich wird auch das über 100 Seiten füllende Sachregister sein (2).

(1) Eine Ergänzung und Weiterführung der Bibliographie bietet C. H. Gordon im 'Bibliographical Appendix' (S. 129 f) seiner *Ugaritic Grammar* (= *Anal. Orient.* 20), Rome 1940, Pont. Bibl. Institute.

(2) Als wenig praktisch wird der Benutzer es empfinden, dass derselbe Name mit verschiedener Orthographie mehrmals wiederkehrt, jedesmal mit

Alles in allem haben wir in *Ugaritica I* ein Werk, das von ausserordentlichem Nutzen sein wird. Man kann Cl. Schaeffer für diese schöne Arbeit aufrichtig dankbar sein; dabei sei die Ruhe und vornehme Sachlichkeit, die aus den Darlegungen spricht, besonders hervorgehoben. Sch. nennt seine Darstellung eine 'esquisse forcément incomplète et provisoire' (S. VII). Das ist sie objektiv gewiss; denn wie er selbst hervorhebt, sind noch 7/8 von Ugarit nicht ausgegraben. Aber was bis jetzt erforscht ist, hat in *Ugaritica I* eine treffliche Darstellung gefunden, für deren würdige Ausstattung auch der Verleger sein Bestes getan hat. Möge *Ugaritica II*, worauf schon mehrfach verwiesen wird, trotz der Ungunst der Zeit nicht allzulange auf sich warten lassen.

Rom. A. Bea.

Johannes Friedrich, *Entzifferungsgeschichte der hethitischen Hieroglyphenschrift* (= Sonderheft 3 der Zeitschrift *Die Welt als Geschichte,* hrsg. von H. E. Stier und F. Ernst). Stuttgart 1939. W. Kohlhammer. In-8°, 39 S., 11 Taf. RM. 3.60.

Sind die hethitischen Hieroglyphen entziffert oder nicht? Diese Frage wird von Aussenstehenden häufig gestellt und ist für den, der sich mit den Problemen beschäftigt hat, nicht leicht zu beantworten. Jetzt kann er dem Frager die kleine Schrift von Friedrich in die Hand geben, die in klarer und übersichtlicher Form zunächst die Voraussetzungen für die Entzifferung darlegt und dann einen historischen Überblick über die im Laufe von 60 Jahren unternommenen Versuche gibt. Für diese Übersicht wird auch der Fachmann dankbar sein; denn da bei der Lektüre der älteren Arbeiten die aufgewendete Mühe in keinem Verhältnis zu dem positiven Gewinn steht, und die neueren Autoren aus eben diesem Grunde die Ergebnisse ihrer Vorgänger meist ohne Quellenangabe benutzen, so wird es jeder begrüssen, hier in bequemer Form die Weizenkörner von der Spreu gesondert zu finden. [Zu S. 36: Die Bestimmung des Zeichens '(Gross-)Königin' nicht erst von Forrer, sondern schon von Jensen, *Hittiter und Armenier,* S. 142 und Taf. III, 8]. Über die neueren Arbeiten wird mit grosser Objektivität und zurückhaltender Kritik berichtet, wobei berechtigterweise der Akzent wieder auf den positiven Ergebnissen liegt.

In der Beurteilung des jetzigen Standes der Arbeit kann man Fr. zustimmen, wenn er (S. 37 f.) sagt, 'dass die Hieroglyphenentzifferer in prin-

---

Angabe von Stellen. So muss man für *Kaftor* unter *Kaftor, Kaphtor* und *Caftor* suchen, für *Karkemish* auch unter *Kargamish* und *Carchémish*. Bei dem Durcheinander, das leider immer noch in der Umschreibung orientalischer Namen herrscht, wäre es zweckmässiger gewesen, bei dem gebräuchlichsten Namen alle Stellen anzuführen und bei den anderen Namensformen auf diese Hauptstelle zu verweisen.

zipiellen Fragen wie in den Lesungen auf dem richtigen Wege sind'. Besonderes Gewicht misst Fr. mit Recht der Bestätigung von Lautwerten durch solche sinnvollen Lesungen bei, die sich ergeben haben, ohne dass man sie von Anfang an in den Texten gesucht hätte. Zu den S. 34 gegebenen Beispielen kommt der Fund der Göttin Nikarawa (= Ninkarrak, mit den Hunden) durch Gelb, AJSL 55 (1938) 200 ff.

Mit Recht unterscheidet Fr. zwischen der Bestimmung der Lautwerte der phonetischen Zeichen einerseits und dem Verständnis der Texte andererseits. Dieses ist in weitem Masse von der Deutung der Ideogramme abhängig, die ja ebenfalls einen Teil der Schriftentzifferung darstellt, und zwar den weitaus schwierigeren. Der Satz (S. 10), dass 'in einer Bilderschrift die Ideogramme eben als Bilder meist ohne weiteres verständlich sind', scheint mir allzu optimistisch zu sein. Ein Beispiel für ein solches 'ohne weiteres verständliches Bild' enthält der Textabschnitt, von dem Fr. die Bearbeitungen Hroznýs und Meriggis auf S. 50 f. gegenüberstellt, im letzten Satz: 'Moi, j'ai pourvu (?) le siège d'un baldachin (?)' und 'in deine Hand gebe ich es (?) zum Schutz': hier hat das Zeichen, das entfernt an einen aufgespannten Regenschirm erinnert, bei dem einen Entzifferer den Gedanken an einen Baldachin, bei dem anderen an den Begriff 'Schutz' ausgelöst, während Forrer, *Die hethitische Bilderschrift* S. 3, Nr. 4, dasselbe Zeichen als Sonnenschirm des Königs erklärt! An der Deutung eines solchen Ideogrammes hängt aber oft (so auch hier) die Auffassung des ganzen Satzbaus und damit die Erklärung der grammatischen Formen. — Wenn wir einmal bei dem von Fr. selbst mehrfach herangezogenen Vergleich mit der Entzifferung etwa des Keilschrifthethitischen bleiben, können wir den Stand so charakterisieren: da nur die phonetischen Zeichen (zum grössten Teil) bestimmt, die Ideogramme aber bis auf wenige unbekannt sind, haben wir noch nicht einmal den Stand erreicht, von dem die Deutung des Hethitischen ausging: damals waren ja die bekannten Ideogramme der Keilschrift gerade der Ausgangspunkt für das Eindringen in die Texte. Die Arbeit, die noch zu leisten ist, ist also grösser als die ganze bei der Deutung unbekannter Sprachen in bekannter Schrift geleistete; wir stehen also noch ganz am Anfang, und Fr. hat leider recht, wenn er (S. 38) darauf hinweist, dass bei dem geringen Umfang des Textmaterials die Aussichten für das Verständnis der Sprache der Hieroglypheninschriften nicht gerade günstig sind.

Auf zwei Punkte geht Fr. leider kaum ein, die zwar nicht zur Entzifferung im engsten Sinne des Wortes gehören, die aber für j e d e Beschäftigung mit den Inschriften von grundlegender Bedeutung sind: 1. die einwandfreie Konstitution der Texte und 2. die Paläographie.

1. Bei der Besprechung der Arbeiten Hroznýs hätten seine Verdienste um die Herausgabe und Neuherausgabe vieler Inschriften hervorgehoben werden müssen; diese machen nach meinem Gefühl den Hauptwert seiner *Inscriptions hittites hiéroglyphiques* aus. — Gelbs schönes neues Werk *Hittite Hieroglyphic Monuments* (OIP 45, Chicago 1939) war bei der Abfassung von Fr.s Schrift noch nicht erschienen; darum sei es gestattet, hier nachdrücklich darauf hinzuweisen: solche Textausgaben brauchen wir.

2. Dass die Zeichenformen auf den Inschriften verschiedener Zeiten und Orte stark voneinander abweichen, dass von manchen Zeichen bildhafte

und kursive Formen vorliegen, ist bekannt. Die Art aber, wie häufig unbekannte Zeichen einer Inschrift auf Grund oft nur sehr entfernter Ähnlichkeit mit bekannten Zeichen aus anderen gleichgesetzt wurden, gab zu den grössten Bedenken Anlass. Hier konnten nur systematische Zeichensammlungen helfen. Es ist merkwürdig, dass die erste umfassende Sammlung dieser Art — nach den Vorarbeiten Jensens, *Hittiter und Armenier* (1898), Taf. I-X, und Bosserts *Šantaš und Kupapa* (1932), Tafel am Schluss (vgl. Fr. S. 28) — erst 1937, also nach der Übersetzung der meisten Inschriften, von Meriggi veröffentlicht wurde: *Listes des hiéroglyphes hittites*, in *Revue hittite et asianique*, IV, 69 ff., 157 ff.; und es ist kaum verständlich, dass Fr. diese Arbeit nicht erwähnt. Denn mit ihr ist zum ersten Male jedem, der an die Materie herangeht, die Möglichkeit gegeben, sich einen Überblick über den Zeichenbestand zu verschaffen, Zeichen, denen er begegnet, zu identifizieren, aus den in der Liste zitierten Textstellen die Kombinationen kennenzulernen, in denen das Zeichen bis jetzt belegt ist, endlich an Hand der paläographischen Tabellen des zweiten Teils sich ein Bild von den Variationsmöglichkeiten zu machen und die oben erwähnte Willkür im Identifizieren von Zeichen zu vermeiden; mit anderen Worten: sie ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für jede weitere Arbeit.

Ich möchte schliessen mit dem Hinweis auf diese beiden Aufgaben: verbesserte Textausgaben, verfeinerte paläographische Untersuchungen, und zugleich den Wunsch aussprechen, dass der Verfasser der hier angezeigten kleinen Schrift, der durch seine philologische Akribie die Arbeit auf so vielen neuerschlossenen Gebieten entscheidend gefördert hat, auch an der Erschliessung des Hieroglyphisch-Hethitischen aktiven Anteil nehmen möge, und dass wir diese Arbeit, in der er das von anderen Geleistete zusammenfassend darstellt, als Auftakt zu eigenen Arbeiten ansehen dürfen.

Ankara. H. G. Güterbock.

A. Scharff und E. Seidl, *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches*. I. *Juristischer Teil* (= *Ägyptologische Forschungen*, H. 10). Glückstadt-Hamburg-New York 1939. J. J. Augustin. In-8°, 65 S.

Das Recht des pharaonischen Ägypten war bisher wenig bekanntes Land. In letzter Zeit ist freilich eine grössere Anzahl Rechtsurkunden bekannt geworden, die E. Seidl angeregt haben, den bisher vorliegenden Stoff in einer juristischen Übersicht zusammenzufassen. Wir haben also eine knappe Darstellung des altägyptischen Rechts vor uns, wie sie leider trotz beteutend grösseren Stoffes und viel zahlreicherer Vorarbeiten für das gesamte Keilschriftrecht noch fehlt. Wenn Unterzeichneter sich an eine Besprechung dieser Schrift wagt,

so liegt ihm — ausser persönlichen Gründen — vor allem an einigen ähnlichen Erscheinungen des Keilschriftrechts oder der mesopotamischen Kultur, die er hierbei berühren möchte.

Die Frage des Herrscherkultes (S. 16) ist m. E. nicht so leicht zu lösen, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. In Mesopotamien zeigen sich jedenfalls ziemliche Unterschiede je nach den einzelnen Perioden. Wie bereits in *Orientalia* NS 8 (1939) 265 f. gesagt wurde, haben in altsumerischer Zeit einige Fürsten, auch deren Frauen, ihre Statuen (oder ihr Relief) im Tempel stehen, denen Opfer dargebracht werden. Aber die Namen dieser Personen tragen noch kein Gottesdeterminativ. In neusumerischer Zeit ist das anders. So wird in der 3. Dynastie von Ur zum Zeichen der Vergöttlichung vor den (bürgerlichen) Namen einfach das Gotteszeichen gesetzt. Selbstverständlich bedingte das als wesentliche Folge die Verehrung dieser Person durch Opfer, wie aus den Urkunden hervorgeht. Der Begründer der eben genannten Dynastie wird erst nach dem Erlöschen seines Geschlechtes zu einem vollwertigen göttlichen Wesen durch Beisetzung des Gottesdeterminativs zu seinem Namen, obwohl er schon vorher beschränkte göttliche Verehrung erhielt. Sein Nachfolger Šulgi wurde im Laufe seiner erfolgreichen Regierung vergöttlicht, während seine drei Nachfolger sofort beim Regierungsantritt zu Göttern erhoben wurden und das Gottesdeterminativ vor ihren Namen setzen, was bei ihnen als Kronprinzen nicht der Fall war. Noch mehr. Wir wissen, dass zur Zeit Bûrsins einer seiner Untertanen, der ensí Gù-dé-a von Lagaš, vergöttlicht wurde (*Orientalia* NS 9 [1940] 17 ff.). Diese Deifizierung kam nicht nur in alt- und neusumerischer Zeit vor, sondern auch in mittelassyrischer. Das scheint mir aus den bei K. Fr. Müller, *Das assyrische Ritual I* (MVAeG 41, 3) 26 f. unter Nr 5 aufgestellten Belegen hervorzugehen. Dabei dürfte es sich nicht nur um Ahnenverehrung handeln. Eine eingehendere Durchforschung der neuassyrischen und neubabylonischen Briefliteratur unter diesem Gesichtspunkte würde sicherlich noch weitere Klärung bringen. Es genügt nicht mehr eine aprioristische Theorie, nur die Quellen selbst können eine genügend tragfähige Grundlage für die Erklärung dieses interessanten Phänomens des alten Asien bieten. Zu beachten ist noch, dass nach Ausweis der sumerischen Königshymnen der deifizierte König ein schwacher Mensch bleibt, für dessen glückliche Regierung, langes Leben usw. zu den Göttern in den gleichen Hymnen gebetet wird. So ist er ein ^{d}En-líl bàn-da 'ein kleiner Enlil' (CT 36, 31, Vs. 14).

Die Gottesurteil-Jurisprudenz (S. 18 u. 38 f.) ist auch im alten Mesopotamien sicher bei den Akkadern in Übung gewesen, obwohl doch gerade sie tüchtige Juristen waren. Es sei hier nur auf einen Fall hingewiesen, der den angeführten ägyptischen ähnlich ist. In L. W. King, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi* Nr 12 findet sich folgender Tatsachenbefund: A hatte dem B Getreide als Abgabe für ein Feld zu liefern. Aber er unterliess diese Lieferung mit dem Hinweis, dass er anderweitig geerntetes Getreide mit dem vom Feld des B vermischt habe und infolgedessen den Ertrag des Feldes des B nicht feststellen könne. Diese Menge soll man nun *ina* ^{iš}*kakkim ša ilim* (mit der Gotteswaffe) klarstellen. Wie das geschah, wird uns in dem Brief nicht gesagt. Aber man hat aus anderen ähnlichen Urkunden doch den

Eindruck, dass diese Feststellung des Feldertrages zunächst irgendwie nach Grösse und Güte des Ackers erfolgte und durch das Beisein der Götterwaffe bekräftigt und geheiligt wurde. So geschieht ja auch die Rechnungsablage und Teilung des Gewinnes beim Handelskonsortium *i-na ma-ḫar* ^{d}*Šamaš* 'vor dem Gotte Šamaš', (vgl. die Serie *ana ittišu* Taf. 6, I, 20 ff.). In der gleichen Serie Taf 6, III, 38 ff. findet sich eine noch klarere Stelle: 'Die Gotteswaffe nahm Aufstellung und im Heldentor, durch das ein Böser nicht durchgehen kann, vor Ninurta wurde die Waffe des Ninurta aufgestellt und das ihm Gehörige suchte er aus und hat es genommen'. — Hier sei nur noch hinzugefügt, dass im Alten Testament Ps 81, 2 und Ex 22, 27 die 'Richter' *ĕlohîm* genannt werden, was aus dem Textzusammenhang und den alten Übersetzungen folgt.

Zur Systematik des Registrierens der Gerichtsentscheidungen (S. 28) im alten Mesopotamien vgl. den aufschlussreichen Aufsatz von N. Schneider in *Orientalia* NS 9 (1940) 1 ff.

Beim Grundeigentum (S. 46) sei auf die altmesopotamischen Grundeigentumsverhältnisse zur Zeit Urukaginas hingewiesen. Das Land gehörte zum grossen Teil den 'Göttern' (= Tempeln). Diese liessen einen Teil davon ('Herrenland') zur Deckung des eigenen Bedarfes gegen Tagelohn durch Militärkolonen bewirtschaften; ein anderer Teil ('Nahrungslos') wurde den Militärkolonen zur eigenen Bewirtschaftung zugeteilt; endlich war noch 'Pachtland' da, das gegen eine feste Abgabe (etwa $^{1}/_{3}$ des Ertrages) verpachtet wurde.

Dem Verfasser wird nicht nur die Ägyptologie, sondern die gesamte alte Kulturgeschichte für die schöne Zusammenstellung dieser Rechtsquellen, die viel reichlicher sind, als man erwartet hatte, und für die Einordnung und gründliche Verarbeitung derselben vielen Dank wissen. Hoffentlich lässt der ägyptologische Teil nicht allzu lange auf sich warten.

Rom. A. Pohl.

Sir Robert Mond and Oliver H. Myers, *Cemeteries of Armant* I. Vol. I. *Text*. Vol. II. *Plates*. London 1937. The Egypt Exploration Society. Oxford University Press. In-4°, xiv-300 S., 78 Taf.

Wenn Flinders Petrie diese in der Hauptsache vorgeschichtlichen Friedhöfe bei Erment (Armant, dem alten Hermonthis in Oberägypten) vor etwa 40 Jahren entdeckt und ausgegraben hätte, so hätte er ihnen im damaligen Publikationsstil vielleicht 4 Seiten Text und höchstens ein Dutzend Tafeln gewidmet. Heute widmet man ihnen eine zweibändige Prachtpublikation mit 300 Seiten Text und 78 Tafeln! So ändern sich Zeit und Wissenschaft.

Es handelt sich in dem Werk um verschiedene, stark geplünderte Friedhöfe und eine Siedlung am Wüstenrand westlich von Erment, die während

und nach der Ausgrabung des Hauptobjektes innerhalb der Grabungskonzession Sir Robert Monds, des Bucheums (des Bestattungsortes der in Hermonthis verehrten Buchisstiere), untersucht und freigelegt worden sind. Wie die Herausgeber in der Einleitung selbst indirekt zugeben, ist im Grunde nicht allzuviel Neues gefunden worden, das unsere Kenntnisse der ägyptischen Vorgeschichte oder der geschichtlichen Zeiten ernstlich bereichern würde. Da dem so ist, haben die Herausgeber umso grösseren Wert auf eine wirklich mustergültige Art der Veröffentlichung gelegt. Zahllose Mitarbeiter aller möglichen Gebiete sind zu Einzelbeiträgen (chemischen Untersuchungen, anthropologischen Bemerkungen usw.) herangezogen worden; am Schlusse eines jeden Abschnitts finden sich bis ins letzte ausgetüftelte Listen aller Art, wie überhaupt die Statistik in dieser Publikation eine alles überragende Rolle spielt. Über eine solche gewiss äusserst sorgfältige, aber im ganzen unendlich trockene Publikation ist im Rahmen einer knappen, nur das Wesentliche berücksichtigenden Rezension schwer zu berichten.

Zum Verständnis der hier gebrauchten Terminologie sei zunächst festgestellt, dass die Bezeichnungen für die vorgeschichtlichen Perioden wieder einmal geändert sind: Die bei vielen seit neuerem eingebürgerten Bezeichnungen Amratian, Gerzean und Semainean sind aufgegeben, und statt dessen werden E. P., M. P. und L. P. (Early-Middle-Late Predynastic) gebraucht, wogegen nichts einzuwenden ist. Um nun aber den beiden älteren Gruppen Badarian und Tasian auch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist E. P. in 4 Gruppen (E. P. I-IV) untergeteilt; und zwar bezeichnet E. P. IV das bisherige E. P. (= Amratian oder nach meiner Terminologie Negade I); E. P. III ist gleich Badarian, E. P. II gleich Tasian, und E. P. I schliesslich ist noch etwa auftretenden, älteren Kulturen vorbehalten. Dabei ist aber gleich zu fragen, wie die Verf. ihr neues E. P. I aufzuspalten gedenken, wenn etwa noch zwei oder mehr ältere Kulturen zu Tage treten werden? Ferner scheint es doch sehr bedenklich, wenn für E. P. II Tasian 'oder' Merimde-Benisalame beansprucht werden, und zwar offenbar in dem Sinne, dass diese beiden zweifellos sehr verschiedenen Kulturstufen, über deren etwaige Gleichzeitigkeit wir bisher nicht das mindeste wissen, beide als E. P. II bezeichnet werden (S. 6 Anm. 1). Schliesslich bleibt auch die Frage offen, wo in diesem E. P.-System die Fajjumkultur oder Ma'adi einzugliedern sind? Das hier vorgeschlagene neue System der Kulturbezeichnungen ist wie das alte Petriesche allein für Oberägypten zurecht geschnitten; wer wie der Rez. bei seinen Arbeiten über die ägyptische Vorgeschichte die Funde aus dem Gesamtgebiet, also einschliesslich des Deltas, berücksichtigt, wird nicht ohne die bisherigen Ortsbezeichnungen auskommen können, und darum bedeutet das neue System eigentlich keinen Fortschritt.

Aus der Menge der Funde seien als einzige wirkliche Merkwürdigkeit drei Reste bemalten Stucks aus einem Hockergrab hervorgehoben (S. 121 ff. und Taf. 47, als gesso-objects bezeichnet). Das eine Fragment könnte vielleicht einen Rest des Stucküberzugs einer Hockerleiche darstellen, was m. W. bisher aus vorgeschichtlicher Zeit noch nicht bekannt war. Auch diese 3 Stuckrestchen sind bis ins letzte untersucht und analysiert. — Die Siedlung (S. 163 ff.) ist ähnlich den sonst bekannten oberägyptischen klein und unbedeutend, an Ausdehnung gar nicht zu vergleichen etwa mit der von Merimde. Leider

hat sich auch keinerlei Schichtenfolge ergeben, wie sie Miss Caton-Thompson so schön in Badari hat herausarbeiten können. Über Wohnstättenreste ist nichts bemerkt. — Sehr umsichtig ist das Feuersteinmaterial von dem Ägypter Suliman Huzayyin (S. 191 ff.) behandelt, wenn auch auf diesem Gebiet ebenfalls keine besonderen, neuen Erkenntnisse gewonnen werden konnten. Der Ägypter ist übrigens der einzige Mitarbeiter, der vergleichsweise auch deutsche Forschungsarbeit von Junker und Menghin heranzieht, die ja von den englischen Archäologen nur allzu häufig übersehen zu werden pflegt. – Der einzige wirklich neuartige Fundkomplex bei dieser Grabung, der darum besonderes Interesse beansprucht, besteht aus Topfscherben mit unägyptisch wirkenden Punkt- und Zickzackmustern (geritzt, nicht etwa gemalt), die ganz allgemein als 'Sahara-Kultur' bezeichnet werden (S. 267 ff. und Taf. 74, 2-4). Es sind Oberflächenfunde, die leider keine Stratigraphie ermöglichen, also auch keine Datierung nahelegen; das einzige, was nahe bei diesen Scherben gefunden wurde, sind Mikrolithen aus Achat (Taf. 74, 1), aber der erfreulich vorsichtige Bearbeiter betont, dass der Zusammenhang der Mikrolithen und der Scherben nicht völlig gesichert ist. Bei der Verzierung der Scherben denkt man zunächst an Nubisches, vor allem die Keramik der C-Gruppe oder auch die der Pfannengräber, aber die Ähnlichkeiten sind, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, doch recht äusserlicher Art, und wirklich charakteristische C-Gruppe-Scherben sind nicht darunter. Der Verf. führt eine Menge Literatur über Fundstellen in der Zentralsahara bis in die Gegend von Timbuktu an, wo ähnliche Keramik gefunden sein soll; von diesem Vergleichsmaterial ist die genannte Bezeichnung für die neuartigen Scherben hergenommen. Ich möchte zur Ergänzung dieses Saharamaterials auf das in Frankfurt a M. befindliche, von Frobenius gesammelte Keramikmaterial aus dem Wadi Hawa in der sudanischen Wüste westlich des Niltals aufmerksam machen, von dem W. Hölscher, *Libyer und Ägypter (Ägypt. Forsch.* 1937) auf S. 56 einige Beispiele abbildet. Bei ähnlichem Gesamtcharakter mit der in unserer Publikation vorgelegten Sahara-Keramik scheint mir bei einigen Stücken vom Wadi Hawa der Zusammenhang mit der nubischen C-Gruppe unabweisbar. Für eine einigermassen glaubhafte Datierung der zu allem noch sehr winzigen Saharascherben von Erment hilft dies aber auch nicht weiter. Auf alle Fälle ist die Feststellung wichtig, dass derartige Keramik, wie die Ermentfunde lehren, also bis ins oberägyptische Niltal hineingereicht hat. Die Frage der Sahara-Keramik, einschliesslich der nubischen, müsste einmal auf breitester Basis untersucht und geklärt werden.

Wie das Vorwort ankündigt, sind in diesem als Vol. I bezeichneten Doppelbande alle auf dem Gebiet der Konzession gemachten Funde bis 1933 veröffentlicht; ob Vol. II Ausgrabungsergebnisse späterer Jahre enthalten soll, ist nicht gesagt. Dagegen ist eine weitere Publikation über die Tempelbauten von Erment in Vorbereitung, deren Erscheinen wir mit Spannung entgegensehen und die, soweit sich das nach einigen kurzen Vorberichten beurteilen lässt, wesentlich bedeutungsvollere Ergebnisse bringen wird als die jetzt veröffentlichten Friedhöfe.

So sehr wir die hier bis ins letzte ausgetüftelte, statistische Publikationsweise bestaunen und ihr unsern Dank und unsere Anerkennung keineswegs versagen, so kann der Rez. nicht umhin, im Anschluss an den Vergleich,

mit dem diese Besprechung eröffnet wurde, die vielleicht manchem ketzerisch klingende Frage aufzuwerfen, ob Ausgrabungen und Publikationen (vor allem in derart ausführlicher Weise) vorgeschichtlicher Friedhöfe in Oberägypten, die im Grossen und Ganzen immer nur dasselbe wohl bekannte Bild bieten, sich nicht nachgerade etwas totgelaufen haben? Rez. muss jedenfalls bekennen, dass er bei der Wahl zwischen einer Ausgrabung mit bedeutsamen, neuen Ergebnissen, aber in mässiger Publikation und einer Ausgrabung mit mässigen Ergebnissen und grossartig aufgemachter Publikation immer noch der ersteren den Vorzug zu geben bereit ist. Beides, reiche Grabungsergebnisse und mustergültige Publikation auf dem Gebiet der ägyptischen Vorgeschichte zu vereinen, ist ja nur wenigen vom Glück besonders begünstigten Ausgräbern beschieden.

München. A. Scharff.

Ragna Enking, *Der Apis-Altar Johann Melchior Dinglingers.* Ein Beitrag zur Auseinandersetzung des Abendlandes mit dem alten Ägypten (= *Leipziger Ägyptologische Studien,* 11). Glückstadt-Hamburg 1939. J. J. Augustin. In-8°, 89 S., 33 Taf. RM. 5.60.

Unter den vielen Prunkstücken und Merkwürdigkeiten der Goldschmiedekunst, die das Grüne Gewölbe in Dresden birgt, befindet sich der sogenannte Apis-Altar des Hof-Juweliers Johann Melchior Dinglinger. Dieses Spätwerk des Künstlers, der in seiner Jugend den berühmten Grossmogul geschaffen hatte, wird durch die vorliegende Studie in die geschichtlichen Entwicklungslinien der Ägyptologie hineingestellt. So gewinnt diese Untersuchung eines einzelnen Kunstwerks weiteres Interesse und grössere Bedeutung. Das engere Ziel der Arbeit wird von Enking im Vorwort kurz folgendermassen gekennzeichnet: "Nachdem Holzhausen ... die Kupferstichwerke des 17. und 18. Jahrhunderts als Quellen für Dinglinger nachgewiesen hatte, lockte es, bis auf die antiken Originale selbst zurückzugehen und sie in ihrer barocken Umwandlung zu verfolgen".

E. beginnt mit einem Überblick über die Ägyptologie der Renaissance. Cyriacus von Ancona und Francesco Colonna werden kurz erwähnt. Ausführlicher werden dann die Borgia-Fresken von Pinturicchio und deren Beeinflussung durch Annius von Viterbo behandelt. Man wird der Verf. gern zustimmen, dass "diese Bilder viel mehr aussagen" als bloss eine Verherrlichung des Borgiastieres. Es wäre aber eine zu wörtliche Auffassung gewisser humanistischer Spielereien der Renaissance, wenn man behaupten wollte, dass Alexander VI. im Ernst die Abstammung der Borgia von Isis und Osiris angenommen habe. Irrig ist es auch, dass Alexander Giulia Farnese unter dem Bilde der Madonna angebetet habe. Ein solches Bild hat nachweisbar nie existiert und gehört zu den vielen Borgia-Legenden. Ferner betet ein Katholik, auch wenn er Alexander Borgia heisst, niemals die Madonna an. Wann darf man hoffen, dass diese nun allmählich doch etwas veraltete Ent-

stellung katholischer Marienverehrung ganz aus protestantischen Schriften verschwinden wird?

Die Mensa Isiaca von Turin wirkte sich nach E. weniger aus als die Texte alter Autoren, deren oft unzuverlässigen Berichten unter anderen auch Athanasius Kircher zu viel Bedeutung beigemessen habe. Interessant ist die Feststellung von zwei Richtungen, einer romantisch-phantasievollen und einer mehr verstandesmässigen, die sich erst um 1700-1730 mischten. Als Mittelpunkt der Ägyptologie des 18. Jahrhunderts behandelt die Verf. ihrer Themastellung gemäss den Apis-Altar Dinglingers. Mit grosser Liebe hat sie dieses Werk studiert und ist seinen einzelnen Figuren nachgegangen. Auch die Persönlichkeit Dinglingers selbst gewinnt in ihrer Darstellung neues Licht. Trotzdem möchten wir Fr. W. Frhr. von Bissing zustimmen, wenn er in seiner Besprechung (OLZ. 43 [1940] 178-182) die Bewunderung der Verf. für Dinglinger und sein Werk etwas übertrieben findet und vor allem die Richtigkeit der Bezeichnung 'Altar' anzweifelt.

Gleichzeitig mit Dinglinger beschäftigte sich auch Fischer von Erlach in seinen Entwürfen mit ägyptischen Formen. Aber dieses phantasievoll-freie Gestalten des Barock musste bald der historisierenden Kühle des Klassizismus weichen, der ägyptische Motive vor allem als kunstgewerbliche Mode liebte.

Die Entwicklungslinie der Ägyptologie in Renaissance und Barock, die E. herausgearbeitet hat, steht durchaus nicht allein. Sie steht vielmehr in einem weiteren Zusammenhang von grossem geistesgeschichtlichen Interesse. Neben ägyptischen Formen finden wir in dieser Zeit bekanntlich auch chinesische, römische, griechische, gotische. Sie alle haben ihre eigene Geschichte, setzen früher oder später ein, gewinnen mehr oder weniger Verbreitung. Die Wiener Karlskirche Fischers von Erlach ist ein klassisches Beispiel für diese Stilmischung des Barock und seine Kraft, heterogene Formelemente in den eigenen Formwillen umzuschmelzen. Sobald aber diese künstlerische Kraft fehlt, wie im 19. Jahrhundert, fallen alle diese Strebungen auseinander, verselbständigen sich und machen den künstlerischen Schaffensvorgang zu einem historisierenden Reproduktionsprozess. So muss auch ein Werk wie der sogenannte Apis-Altar Johann Melchior Dinglingers, das erstaunlich viel Wissen und Geschicklichkeit verrät, in einer Gesamtschau der künstlerischen Entwicklung des Abendlandes zu den Werken gerechnet werden, die den Verfall ankündigen, weil sie die fruchtbare Bindung des Mittelalters an Raum und Zeit zu sprengen suchen.

Rom. E. Kirschbaum.

Arthur S. Hunt, J. Gilbart Smyly, C. C. Edgar, *The Tebtunis Papyri*. Vol. III. Part II (= *Egypt Exploration Society*). London 1938. Egypt Exploration Society. In-8°, xxiii-345 pp., 4 pl.

Mit diesem zweiten Teil des 3. Bandes findet die Veröffentlichung der Gruppe 'The Tebtunis Papyri' nach fast vier Jahrzehnten ihren Abschluss. Es liegt eine gewisse Tragik über dieser Veröffentlichung.

B. P. Grenfell (gest. 1926), der Hauptherausgeber des 1. und 2. Bandes (1902 bezw. 1907), musste das Werk unvollendet seinem Mitarbeiter A. S. Hunt überlassen. Von diesem, der den ersten Teil des dritten Bandes herausbrachte (1933), ging es an C. C. Edgar über, der es mit dem vorliegenden 2. Teil des 3. Bandes eben noch vollenden konnte, 'eben noch', denn schon ein Jahr später hatte die Papyrologie den Verlust auch dieses dritten Herausgebers zu beklagen, sodass von den wissenschaftlichen Hauptträgern des grossen Unternehmens nur noch J. G. Smyly unter den Lebenden weilt. Er war schon an der Herausgabe des ersten Bandes beteiligt gewesen und zeichnet nun als Mitherausgeber in beiden Teilen des dritten Bandes. (Zu den genannten käme noch E. J. Goodspeed, der am zweiten Band beteiligt war).

Da sich *Orientalia* bisher mit den Tebtynispapyri noch nicht befasst hat, ist vielleicht ein kurzer Rückblick auf das ganze, nun glücklich vollendete Werk nicht unangebracht.

Der reiche Fund dieser Papyri war das Ergebnis der Wintergrabung, die Grenfell und Hunt 1899-1900 in Ûmm el Bagarât, dem alten Tebtynis, unternommen hatten. Die drei Bände der Veröffentlichung entsprechen den drei Gruppen, in die der Fund von Anfang an zerfiel: die älteste Gruppe stammt aus Mumienkartonagen des 3. und 2. vorchristlichen Jahrhunderts (Inhalt des 3. Bandes). Die zeitlich folgende Gruppe umfasst die Papyri, die damals und dort zum erstenmal aus Krokodilsmumien gewonnen wurden und fast alle um die Jahrhundertwende vom 2. zum 1. Jahrhundert anzusetzen sind (Inhalt des 1. Bandes). Eine dritte Gruppe endlich wurde in den Hausruinen der Stadt gefunden und gehört den ersten drei Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung an (Inhalt des 2. Bandes).

So war denn eine Hauptüberraschung von Tebtynis: Krokodilsmumien als Papyrusquelle. Das zufällige Zerbrechen solch einer Mumie führte zu der Entdeckung, dass das Tier mit Papyrusrollen umwickelt war und Papyrus als Ausstopfmasse enthielt. Allerdings stellte es sich heraus, dass von den Tausenden von Mumien, die daraufhin aus der Nekropole gewonnen wurden, nur etwa 2% diesen kostbaren Stoff enthielten. Immerhin, was bei dem schlechten Erhaltungszustand der meisten Stüke noch gerettet werden konnte, waren 124 Urkunden, von denen sich einige durch ihre ungewöhnliche Länge (2 m und darüber) auszeichneten. Zu dieser mehr technischen Überraschung kam dann die inhaltliche. Die Urkunden betrafen die Zeit um die Jahrhundertwende und damit einen Abschnitt der ägyptischen Geschichte, der noch recht unbekannt war. U. Wilcken urteilte damals 'Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, dass die Erforschung der Ptolemäergeschichte mit diesen Editionen in ein neues Stadium tritt' (*Archiv f. Papyrusforschung* 2 [1903] 394). Das Glanzstück dieses 1. Bandes und der ganzen Sammlung ist eine

Abschrift von 46 königlichen Dekreten Euergetes II., die der Dorfschreiber von Kerteosiris auf dem Verso eines umfangreichen Listendokuments sich angefertigt hatte (Nr. 5). Diese lange Reihe von Reformdekreten gibt einen bis ins Kleinste gehenden Einblick in die mannigfachen, nicht zuletzt völkischen Probleme, mit denen die königliche Regierung sich zu befassen hatte, und der erstaunliche Rechtssinn dieser Verfügungen hat das dunkle Bild, das die zeitgenössische Geschichtschreibung von dem König entworfen hat, überraschend aufgehellt.

Fünf Jahre später erschien der zweite Band mit Nr. 265-689. Die Dokumente betreffen die römische Zeit und damit einen auch damals schon aus anderen Papyrusveröffentlichungen viel bekannteren Abschnitt. Sie brachten darum keine grossen Überraschungen, aber reichen Einzelgewinn. Als wertvollste Gruppe bezeichnen die Herausgeber selbst neben den Dokumenten zum Steuerwesen vor allem die in den Priesterhäusern des Tempelbezirks gefundenen Papyri (Nr. 291-315), die neues Licht werfen auf das Verhältnis zwischen Staat und Priesterschaft, zwischen der römischen Regierung und dem Tempelwesen.

Die erste Hälfte des 3. Bandes (26 Jahre später) sonderte aus der umfangreichen Gruppe der ptolemäischen Kartonagepapyri (3. und 2. Jahrhundert) die grösseren und wichtigeren Stücke aus, um die Veröffentlichung durch die besonders schwierige Behandlung der Restbestände nicht noch mehr zu verzögern. Der stattliche Band bringt die Nummern 690-825. Das in der Fülle des Gebotenen wohl aufschlussreichste Stück des Bandes ist Nr. 703, vermutlich aus der Regierungszeit des dritten Ptolemaios, Euergetes I., jedenfalls noch aus dem dritten Jahrhundert. Es ist eine Dienstanweisung des königlichen Finanzministers (Dioiketes) an einen Unterbeamten. Das Dokument umfasst 9 Kolumnen mit 280 Zeilen, und die Herausgeber selbst nennen es 'a real revelation'; denn zum erstenmal haben wir hier nicht Zitate oder Bezugnahmen auf solch eine Dienstanweisung (ὑπόμνημα), sondern diese selbst, und zum erstenmal ist es eine umfassende, allgemeine, nicht nur Einzelfälle betreffende Instruktion, eine Art von Vademecum für den Oikonomos, der denn auch am Schluss ermahnt wird, die ὑπομνήματα ständig zur Hand zu haben und darnach zu entscheiden. Die Bestimmungen betreffen Bewässerungsanlagen, Schutz der Bauern gegen zu grosse Belastung, Ernteüberwachung, Aussaatbestimmungen, Viehaufnahmen, Transportfragen, die verschiedenen Industrien, Monopole, Steuerquellen, lauter Dinge, die zwar im grossen Ganzen bekannt sind, im Einzelnen aber viel Neues bieten und die wir heute in der Zeit immer weitergreifender staatlicher Planwirtschaft mit viel unmittelbarerem Verständnis lesen.

Der Abschlussband endlich des ganzen Werkes sammelt, wie erwähnt, die Restbestände dieser ptolemäischen Kartonagepapyri, wertvoll ob ihres Alters, wertvoll in ihrer ergänzenden Bedeutung für die anderen Stücke der gleichen Sammlung. Grosses war nicht mehr zu erwarten, um so mehr dankbare Anerkennung verdient die unendlich entsagungsreiche Arbeit an diesen 'Resten' und 'Minor Fragments', die an das papyrologische Können der Herausgeber höchste Anforderungen stellte

Dieser Schlussteil bringt nun auch auf fast 100 Seiten die sorgfältigen Indices für den ganzen Doppelband.

Rom. M. Zerwick.

L. Hilgenberg und W. Kirfel, *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*. Ein altindisches Lehrbuch der Heilkunde aus dem Sanskrit ins Deutsche übertragen mit Einleitung, Anmerkungen und Indices. 7. 9. Lief. Leiden 1939. E. J. Brill. In-8°, S. I-IV, 385-576. Pro Lief. Fl. 3.50.

In den Heften 7 bis 9 einschliesslich bringen die beiden Übersetzer des altindischen Lehrbuches der Heilkunde weitere Fortsetzungen (vgl. meine Besprechung der Teile 1 und 2 in *Orientalia* N. S. 7 [1938] 174 ff sowie die der Teile 3-6 einschliesslich *ibid.* 8 [1939] 298 ff). Es sei auch an dieser Stelle darauf verwiesen, dass eine Übersicht über das ganze Werk auf S. 5 gebracht ist. Demgemäss ist es ganz einfach, an die Besprechung der Teile 1-6 einschliesslich des Werkes anzuknüpfen.

Zuletzt war der grosse Abschnitt von der Heilmethode gebracht worden mit der Besprechung aller derjenigen Mittel, die zur Bekämpfung des Hustens erforderlich sind. Daran schliessen sich zahlreiche Kapitel mit Angaben über die Heilbehandlung von Atembeschwerden aller Art sowie von Schwindsucht, die offenbar auch schon bei den alten Indern eine nicht unwichtige Rolle gespielt hat. Interessant sind die Angaben im 6. Kapitel über die Möglichkeiten der Bekämpfung von Erbrechen, von krankhaftem Durst und von Herzkrankheiten. Bei den letzteren haben in erster Linie reinigende Mittel eine Rolle gespielt. Man ging von der Erwägung aus, dass jede Entlastung des Darms auch zu einer Entlastung des Blutkreislaufs führt. Das 7. Kapitel beschäftigt sich mit den Heilmethoden verschiedener Nervenkrankheiten, auch mit der Bekämpfung der Rauschsucht. Im 8. Kapitel werden die Heilmittel für Hämorrhoiden beschrieben. Auch dabei spielte die diätetische Behandlung eine sehr wichtige Rolle. Das 9. Kapitel bringt die Heilverfahren zur Bekämpfung des Durchfalls und zur Linderung von Verdauungskrankheiten und Verdauungsstörungen im allgemeinen. Erstaunlich ist es, in welchem Umfange von den alten Indern Naturheilmittel benutzt wurden. In den anschliessenden Kapiteln werden die Heilverfahren bei verschiedenen Nierenkrankheiten gebracht, ebenso bei Traubenzuckerharnruhr. Das 13. und 14. Kapitel beschäftigen sich mit der Bekämpfung von verschiedenen Abszessen und Unterleibstumoren. Operative Verfahren haben auf diesem Gebiete damals natürlich eine ganz untergeordnete Rolle gespielt. Man hat vielmehr den Versuch gemacht, hauptsächlich durch äussere Mittel das Übel zu bekämpfen. Das geht auch aus den Behandlungsweisen jeglicher Art von Bauchschwellung hervor, die im 15. Kapitel gebracht wird.

Von nicht geringem Interesse für den Arzt sind die Behandlungsweisen bei allen Arten von Bluterkrankungen, vor allem bei der Bleichsucht. Im 18. Kapitel werden die Heilmethoden aller Arten von Rose, vor allem von Gesichtsrose gebracht. Es schliessen dann Abschnitte an, die sich mit der Bekämpfung einer Anzahl von Krankheiten anderer Art beschäftigen. Beim eingehenden Lesen des Werkes kann man erkennen, dass die indischen Ärzte vielfach bereits schon auf dem richtigen Wege zur Bekämpfung mannigfacher Krankheiten waren. Freilich fehlten ihnen zur entsprechenden Behand-

lungsweise die ganzen pathologisch-anatomischen Erfahrungen, wie sie in erster Linie die neuere Zeit erbracht hat.

Dem Abschnitt von der Heilmethode folgt einer über die Bereitung sämtlicher Kurmittel nach. Den Ärzten lag es also nicht nur ob, Heilmittel zu verordnen, sondern, wie das auch bei uns vor einigen Jahrzehnten noch auf dem Lande der Fall war, die Heilmittel auch herzustellen. Dazu mussten die Ärzte in entsprechender Weise pharmazeutisch geschult werden, was offenbar hauptsächlich durch das vorliegende Werk geschah. Interessant ist es, dass bei den Heilmitteln nicht nur die Heilwirkung selbst im Auge behalten wurde, sondern dass man auch darauf ausging, sie in einer solchen Weise herzustellen, dass sie sich durch einen gewissen Wohlgeschmack auszeichneten, von den Kranken also gern genommen wurden.

Der letzte Abschnitt des Werkes setzt auf S. 517 ein und zwar mit den Kinderkrankheiten. Bei der Behandlung der Kinderkrankheiten spielte allerdings hauptsächlich die Bekämpfung von Dämonen eine Rolle.

Offenbar ging man damals von der Vorstellung aus, dass durch Dämonen bzw. deren Mittelspersonen dem kindlichen Organismus Schaden zugefügt werden kann. Zur Bekämpfung von Kinderkrankheiten bediente man sich zweifellos einer ganzen Anzahl von Heilmitteln. Unter allen Umständen spielte aber die Beschwörung der bösen Geister die Hauptrolle. In den anschliessenden Kapiteln wird über die Abwehr der Tollheit, der Epilepsie sowie über die Bekämpfung von Augenkrankheiten gesprochen.

Das grosse Werk nähert sich damit seinem Abschluss. Wenn sämtliche Teile vorliegen, soll noch eigens eine Gesamtwürdigung gebracht werden.

Jena. E. von Skramlik.

Edward Robertson, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library Manchester*. Manchester 1938. Manchester University Press. In-4°, xxxviii-412 pp., 5 pl.

Essendo i manoscritti samaritani, per forza di cose, relativamente agli altri orientali, piuttosto rari, può ben vantarsene ricca l'insigne John Rylands Library di Manchester coi suoi 27 numeri: 7 biblici (Pentateuco), 3 teologici, 11 liturgici, 6 astronomici (ed astrologici).

In questo raggruppamento risaltano per copia e varietà i liturgici; ma è da notare che dei biblici alcuni numeri sono composti di frammenti di vari codici, sicchè tra Pentateuchi completi, o quasi, e minori porzioni, tra grandi e piccoli, non meno di 41 manoscritti del Pentateuco samaritano sono qui rappresentati. E se si pensa che per il testo ebraico i codici samaritani presentano sì poche varianti,

e interessano sopratutto per la tecnica della scrittura e della tradizione, può ben dirsi che si ha qui raccolto un rilevante arsenale per questo genere di studi.

Alcuni, e fra questi fortunatamente i Pentateuchi più completi, sono di una rispettabile antichità; il n. I, puro testo ebraico, porta la data dell'anno 607 dell'egira, 1211 di Cristo; il II, bilingue ebraico-arabo, è dell'anno 729 eg. = 1328 C. Un altro bilingue, n. III (Genesi Esodo), è il più recente (secolo scorso), e fra i biblici fa eccezione per la materia, che è carta, segno che fu copiato a scopo di vendita all'estero, perchè i Samaritani per loro uso non impiegavano a trascrivere i sacri libri che le pelli di animali offerti in sacrificio. È comune invece la carta, per ovvia ragione opposta, nei manoscritti dei rimanenti tre generi.

Minutissima è la descrizione che d'ogni codice fa il Robertson, sotto ogni aspetto, con ordine costante; generalità, scrittura, punteggiatura, data e copista, stato materiale, lacune, contenuto, aggiunte e soprascritte (*taškīl*). Dei biblici, se sono frammenti, indica principio e fine del contenuto; per i più estesi o completi ha la paziente cura di notare in qual pagina e linea del codice cominci ogni capo di ciascun libro del Pentateuco. Per gli altri generi analoga attenzione a segnalarne i soggetti; per es. la descrizione del cod. XIV di 95 fogli con 80 composizioni, per lo più inni liturgici, occupa non meno di 44 pagine. Ognuno intende quanto giovi un sì abbondante e preciso ragguaglio alle ricerche letterarie e filologiche, e quale magnifico strumento di lavoro abbia il Signor Robertson posto in mano degli studiosi.

Per dire ora di qualche utile soggetto di studio che può trovarsi in questa bella collezione di manoscritti, notiamo al codice VIII tre dissertazioni esegetico-teologiche: su Balaam, sul secondo impero, sui sacrifici di cui Gen. 46, 1. Il codice IX ha due parti di due generi, che ben possono paragonarsi la prima alla *halakà*, la seconda alla *haggadà* dei Giudei. Dai due Pentateuchi bilingui il Robertson riporta qualche saggio della traduzione araba di fronte al testo ebraico: dal III alcuni versetti da Genesi 31, dal II la rapsodica aggiunta tipicamente samaritana al Decalogo (dopo Esodo 20, 17), col decimo loro precetto di erigere sul monte Garizim un altare ed ivi offrire sacrifizi a Iahwe (da Deut. 27, 4-6). Paragonando questo tratto del codice con l'edizione di A. Kuenen (Leiden 1854) si trova essere la medesima versione (di Abū Ṣa'īd), ma con non poche varianti. Talora il codice Rylands offre una lezione migliore, come subito al principio

di questa pericope وليكن invece di ويكون per והיה; ma per lo più l'edizione dà forme grammaticali corrette, classiche, il manoscritto le corrispondenti volgari, imputabili al copista. Notevole sopra tutte è la variante circa il nome del monte sacro dei Samaritani, il Garizim; nell'edizione è trascritto in arabo جريزيم, il nostro manoscritto lo traduce المنقطعين (جبل).

La stampa del volume è splendida. Grandi e bei caratteri per il testo inglese, maiuscoli e neretti per i titoli e i paragrafi della descrizione, fanno all'occhio ottimo effetto. Le citazioni ebraiche sono trascritte in caratteri quadrati, le arabe, anche quando nel codice stanno in scrittura samaritana (com'è costante per il Pentateuco), vengono riferite in ordinari tipi arabi, piuttosto gracili. Le poche mende di stampa, sì difficili a schivare nei minuti punti diacritici delle lettere arabe, sono contrappesate dagli errori d'amanuense, che il Robertson all'occasione rettifica nelle citazioni di testi ebraici dai manoscritti.

Nè dev'essere passata senza il suo particolare encomio la lunga *Introduction,* che contiene tra l'altro, a proposito della trascrizione del libro sacro, un sostanzioso trattatello di paleografia samaritana, tanto utile per un primo avviamento allo studio di simili manoscritti. Le cinque tavole fotografiche in fine del volume presentano tre pagine di tre diversi codici biblici e due tavole astronomiche, a saggio della scrittura e della disposizione del testo.

Roma. A. Vaccari.

---

1) Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat.* Texte arabe inédit établi par Maurice Bouyges S. J. Vol. I. *Livres petit alif, grand alif, bāʾ, ǧīm* (= *Bibliotheca Arabica Scholasticorum.* Série arabe, V, 2). Beyrouth 1938. Imprimerie Catholique. In-8°, VIII*-472-[24] pp.

2) Alfārābī, *Risālat fī ʾl-ʿaql.* Texte arabe intégral en partie inédit, établi par M. Bouyges S. J. (= *Bibl. Arab. Schol.* Série arabe, VIII, 1). Beyrouth 1938. Impr. Cath. In 8°, XXIV-48 pp.

Der unermüdliche Herausgeber der für die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik so wichtigen *Bibliotheca Arabica Scholasticorum* hat den bisher erschienenen Bänden zwei weitere folgen lassen. Der eine bringt die Anfangsbücher des grossen Averroeskommentars zur Metaphysik des Aristoteles in Erstausgabe, der andere die kleine Schrift von Alfārābī, *Risālat fī ʾl-ʿaql,* die Dieterici bereits veröffent-

licht hatte. Gegenüber seinem Vorgänger bietet Bouyges Vollständigkeit und grössere Zuverlässigkeit des Textes. Doch darf die Freude über die schöne Neuausgabe uns das Bedenken nicht verschweigen lassen, das beim Lesen des Büchleins sich unwillkürlich einstellte. Es gehört zweifellos zu jenem philosophischen Schrifttum, das in Sprache und Inhalt weithin von den syrisch-arabischen Übersetzungen abhängt. Bei dem augenblicklichen Stande der Forschungen auf diesem Gebiete dürften die Bedingungen für das Verständnis und die Herausgabe von derartigen Schriften, wie es heutigen wissenschaftlichen Anforderungen entpricht, kaum erfüllt sein. So verlockend ihre Ausgabe manchmal erscheinen mag, wie im vorliegenden Falle, so empfiehlt sich doch, vorläufig davon abzusehen, bis günstigere Voraussetzungen geschaffen sind. Ein Blick auf den Gang der Forschung auf dem verwandten Gebiet der lateinischen Scholastik des Mittelalters dürfte in dieser Hinsicht recht lehrreich sein.

Natürlich gilt das hier geäusserte Bedenken nicht für den Kommentar des Averroes. Hier liegen die Dinge wesentlich günstiger, da wir den griechischen Urtext, die arabischen Übersetzungen und den arabischen Erklärer haben.

Gerne wollen wir hier darauf verzichten, Wünsche und Vorschläge bezüglich des ganzen Ausgabewerkes und der technischen Gestaltung des Druckes vorzubringen, da ja der Einheitlichkeit halber die folgenden Bände kaum mehr geändert werden können. In anderen Fragen ist eine Stellungnahme deshalb etwas misslich, weil der Band der Einleitung erst am Schluss des Ganzen erscheinen soll. Die dem Texte jetzt schon vorausgeschickten Bemerkungen sind zu dürftig, um überall klar zu sehen. So dürfen wir z. B. doch um näheren Aufschluss bitten, warum in einer Quellenveröffentlichung der Herausgeber für die verlorenen Teile uns nur seine eigene arabische Rückübersetzung und nicht wenigstens auch deren Quelle geboten hat. Warum — so darf man mit Recht weiter fragen — ist der Text der Metaphysikübersetzung einzig auf die Averroesüberlieferung gestellt? Warum sind nicht auch andere Textzeugen dafür benutzt worden? Kenner des Aristoteles wissen, dass eine Ausgabe der griechischen Metaphysik die Parallelstellen der Physik unbedingt heranziehen muss, wie der Herausgeber übrigens aus der S. VIII erwähnten Ausgabe von Ross ersehen konnte. Warum ist diese Möglichkeit ausser acht gelassen worden? Oder ist sie von vornherein bei den Übersetzungen ausgeschlossen? Man könnte dem gegenüber entgegnen, es kämen natürlich zunächst für Averroes nur dessen Übersetzungstexte in Frage. Wie kann dann aber bei dieser einseitigen Fundierung des Übersetzungstextes jene verwickelte Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung von Übersetzer- und Erklärertext, die mir der Herausgeber S. IV 4° zu berühren scheint und die mutatis mutandis bei den griechischen Kommentatoren auch eine Rolle spielt, eine befriedigende Lösung finden? Diese Sache dürfte doch für die Textgestaltung nicht ohne Bedeutung sein. Stichproben hätten jedenfalls schon einiges Licht bringen

können. Dabei wollen wir ganz von der weiteren indirekten Überlieferung absehen. Untersuchungen in der angedeuteten Richtung hätten allerdings das Mass der Arbeit bedeutend vermehrt, was man billigerweise einem einzelnen Gelehrten nicht zumuten darf. Der Schluss hieraus lautet nun nicht, dass man die Arbeit unterlässt, sondern dass man sich nach Mitarbeitern umsieht. Mag die Zusammenarbeit ihre Schattenseiten haben, sie liegt nun einmal in der Entwicklung der modernen Wissenschaft und ihre Vorteile wiegen die Nachteile reichlich auf. Die Herausgabe der griechischen Kommentatoren des Aristoteles beschäftigte einen ganzen Stab von Gelehrten. Zur Veröffentlichung des lateinischen Aristoteles hat sich ebenfalls eine ganze Reihe von Forschern zusammengefunden. Diesen Unternehmungen darf zweifellos die *Bibliotheca Arabica Scholasticorum* an die Seite gestellt werden. Ja, die Anforderungen, die sie an Wissen, Arbeitskraft und Schulung stellt, scheinen uns eher noch grösser zu sein. So kann man im wohlverstandenen Interesse der Sache nur dringend wünschen, dass auch sie weitere Mitarbeiter findet, die zu der überaus entsagungsvollen Kleinarbeit bereit sind.

Jerusalem. W. Kutsch.

G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (= *Studi e Testi*, 92). Città del Vaticano 1939. Biblioteca Apostolica Vaticana. In-8°, VIII-528 pp., 21 pl.

In the year 1481, a short inventory of Oriental manuscripts of the Vatican Library was compiled. This inventory which is still preserved reckons the manuscripts as 23 items and describes them in some instances in a fairly adequate manner. These manuscripts probably came into the possession of the Popes on the occasion of the Council of Florence, in 1441 (*i. e.* before the foundation of the Vatican Library). Apparently not all the Oriental manuscripts which found their way to Rome at that time were listed in the inventory of 1481, for an undated inventory written by Fabio Vigile — identified as such by Cardinal Mercati — some decades later mentions 36 items. The difference in number was probably not due to new accessions, but was more likely caused by omissions in the older inventory.

Again, some decades later a new inventory written by Marino Ranaldi listed 82 items (under 79 numbers). This inventory described the Arabic manuscripts separately from the manuscripts in other languages, and among the Arabic manuscripts, the '*Libri Arabici Maumetani*' form a special group.

Only fragments exist of an inventory dated presumably about 1610 which could not yet deal with those manuscripts which entered the Library shortly after that time, namely the great collection of Leonardo Abel of 76 numbers and the collection of Coptic manuscripts brought together by Giovanni Battista Raimondi, but attempted to include earlier accessions of which there were a fairly considerable number. According to an assumption, the probability of which is very great, but which has not yet been conclusively proved, the author of this inventory was Marco Dobelo.

In 1622/3, the transfer of the famous Heidelberg Library to Rome enlarged the stock of Oriental manuscripts in that city. A partial inventory, compiled by Felice Contelori in the first *lustrum* of the second quarter of the XVIIth century, and a preliminary inventory by Abraham Ecchellensis to be dated before 1658, which did not enumerate each manuscript as a separate entry, but rather listed the different works contained in each manuscript, served as further steps to the first real catalogue which was compiled by Ecchellensis and his nephew Giovanni Matteo Naironi and finished in 1686 (continued in the XVIIIth century by the Assemanis). Meanwhile, during the XVIIth century, certain other manuscripts had entered the Vatican Library, namely those of the College of the Neophytes and another small group from the Libraries of Urbino and of Queen Christina of Sweden which were more conspicuous on account of the place from which they had come than on account of their value.

These inventories, and many other attempts at cataloguing, form the basis of Levi Della Vida's fascinating study of the oldest collection of Oriental manuscripts in Christian Europe to which every interested scholar could gain access. The history of the manuscripts, before their entrance into the Vatican Library and afterwards, is the main subject of Levi Della Vida's work. Thus we find that a manuscript which once belonged to the Vatican Library, is now in Munich, having been carried away by an Oriental reader when he left Rome for Germany in 1544 (p. 79 ss.); one manuscript of the Heidelberg Library never entered the Vatican at all and now reposes in the Bodleian Library at Oxford (p. 295 s.) (1).

(1) Like certain other manuscripts of the Bibliotheca Palatina, it has the mark which repeats the number 220 four times: רכ | ركـ / σκ | 220, on the first page of the text.

Some additional investigations made by Levi Della Vida, are of very general interest, namely the biographical details of many half-forgotten scholars, both Europeans and Orientals, like Fabio Vigile, Guillaume Postel, Moses of Mardîn, Leonardo Abel, Marco Dobelo.

An incidental remark (p. 111, note 3) about an English scholar of the first half of the XVIth century leads us to a region which has seldom been recognized as a place where Oriental studies were pursued at an early date. The statement that Richard Pace, courtier and diplomat of King Henry VIII, knew Hebrew, Chaldaean, and Arabic, is taken from an assertion of Robert Wakefield (Wakfeldus) who boasted of having taught Pace these three languages within the short space of three months (1). Pace's study of Oriental languages was by no means unrelated to his diplomatic activity. Both he and his teacher and protégé Wakefield used their knowledge of Greek and Hebrew in order to assist the King in his desire to obtain a divorce from his first wife — an affair which later on led to far-reaching consequences. These consequences, it is true, were apparently quite contrary to the intentions of the two scholars who, when engaged in Greek and Hebrew studies, followed the general trend of that age, without fully realizing that knowledge of these languages constituted the main weapon in the religious struggles of the times.

That Pace could claim a certain knowledge of Hebrew for himself, is proved by his comparison of the Latin translation of Ecclesiastes with the LXX and the Hebrew original; only the introduction to this work was printed (2).

(1) *Roberti Wakfeldi sacrarum literarum professoris eximij oratio de laudibus & utilitate trium linguarum Arabicae chaldaicae & Hebraicae, atque idiomatibus hebraicis quae in utroque testamento inveniuntur. Londini apud Winandum de Vorde. Explicit* on Quaternio Q IIa : *Explicit oratio de laudibus trium linguarum Cantabrigiae habita, Anno d(omi)ni MDXXIIII.* On Pace's instruction see E IIa, and Pace himself in his *Praefatio in Ecclesiasten* (Cf. p. 191, note 2), A 2b-3a. Cf. also J. Wegg, *Richard Pace, A Tudor Diplomatist*, London 1932, p. 161 and 224.

(2) *Praefatio D. Richardi Pacaei in Ecclesiasten recognitum ad Hebraicam veritatem, et collatum cum translatione. LXX. interpretum et manifesta explicatione causarum erroris ubicunque incidit. S. a., s. l.* (Wegg, *loc. cit.*, p. 273, says that ' in 1527, he was ready to publish his emendation of Ecclesiastes '). Among the great collections of English books, only the Bodleian Library has a copy of this work (cf. *A Short-Title Catalogue of Books printed in England, Scotland, & Ireland, and of English Books printed abroad 1475-1640,* no. 19082), and presumably, this copy is unique.

It may be noted that Wakefield himself published a paraphrase of the same book of the Bible (*Roberti Wakfeldi sacrarum litterarum professoris eximij regijque sacellani Paraphrasis in librum Koheleth (quem vulgo Ecclesiasten vocant) succincta, clara atque fidelis & quantum permittit idioma sanctum, ipsi litere hebraice inherens. S. a., s. l.*). Moreover, another pupil of Wakefield did the same work on Ecclesiastes as Pace did. According to the *Dictionary of National Biography, sub voce,* Robert Shirwood published

There he further states that he had made a similar study of Job (1). Of his Arabic knowledge, however, not the slightest trace seems to be left in his works. And although it probably would have been very difficult to make any reference to the Arabic language in his introduction to Ecclesiastes, we expect at any rate to find some hint there of his knowledge of that language. But at the end, we read in Hebrew cursive script: תַּמָּה וְנִשְׁלְמָה הַקְּדֻמָּה (!) לְאֵל שַׁדַּי שֶׁבַח יִתְהַלָּה then: *Explicit praefatio,* and in the next lines, we are somewhat surprised to read (in the same Arabic characters as are used in Wakefield's *Oratio*) (2): (!) بسم الله الرحمن الرحيم / ولسلم. But we can explain the reason which induced the author to adorn his book in so curious a manner. His teacher Wakefield says in his *Oratio* (F IIIa) when stating that the name of God consists of four letters with almost all nations: '*...Arabes* الله *Alla* (*in margine: Alla uel ulla id est deus*), *ut in* بسم الله الرحمن الرحيم, *quod in librorum suorum principio aut fine ferme semper promunt, licet quidem codices* الرووف *habeant vice alrachaman, vel potius* الرب *Alrab, quod dominum significat*'.

As to Wakefield's knowledge of Oriental languages, which brought him as a teacher even to universities outside of England (3), we must say that he did not know Arabic to any large extent, but he knew it as well as anybody in the whole of Europe did at that time. In Hebrew however, Wakefield apparently possessed a very good knowledge both of language and literature, a knowledge which was much greater than one might have expected in view of his boastful statements concerning the ease with which Hebrew could be learnt (4).

---

his *Ecclesiastes Latine ad veritatem Hebraicam recognitus, cum nonnullis annotationibus Chaldaicis et quorundam Rabbinorum sententiis,* in Antwerp 1523. Unfortunately, I have not seen this work. Did it come to Pace's attention only in 1527, and was this the reason why no more of his own work was printed?

(1) *Loc. cit.*, F IIIa.

(2) Cf. p. 190, note 1. According to the Catalogue of printed books in the British Museum (cf. also the *Dictionary of National Biography, sub voce* WAKFELD, *Robert*), this book is the first publication printed in England which uses Oriental letters.

(3) Cf. his *Oratio,* C IIIb, and two letters printed at the end of the *Oratio.* Further, *Kotser Codicis R. Wakfeldi, quo praeter ecclesiae sacrosanctae decretum, probatur coniugium cum fratria carnaliter cognita, illicitum omnino, inhibitum, interdictumque esse tum naturae iure, tum iure divino, legeque evangelica atque consuetudine catholica ecclesiae orthodoxae. Tho. Berthelet. S. a.*, P IIIa.

(4) Further, he refers to the similarity of sounds in English and Hebrew (cf. his *Oratio*). Even his pupil Pace shares his belief concerning the '*miram facilitatem huius linguae discendae*' (*Praefatio in Ecclesiasten* A 2b), and in a letter to the King, dated 1527, he pictures the ease with which the Hebrew language may be learnt, and the value of that language for settling

As Wakefield tells us, he once owned a collection of manuscripts, among them some Arabic ones: *'Cuius (sc. of Eston Card. monachus Norwicensis* (1)) *translationem una cum duabus partibus dictionarij seu Lexiconis chaldaici, quod summo cum labore composui, & Auicenna atque Alkorano Machometi, arabice conscriptis, ac non paucis alijs voluminibus latinis, graecis, chaldaeis atque Arabicis, raris et praeciosis, e domo mea apud Morgate in Londino, suffuratus est Monachus olim Carthusianus Richardus Colier, vicarius iam de Sittingburne (in margine: Istum nebulone* (!), *codices suos videndi gratia, in cubiculum suum introduxit Autor)'* (2). Perhaps, an investigation in the English libraries might shed more light on this scholar and his manuscripts, so remarkable for the history of Oriental studies in Europe because of their early date.

To return to Levi Della Vida's work, we can but state that the subject dealt with — a subject which is only too rarely dealt with by Orientalists — is singularly attractive, and we must add that it is treated in an equally attractive manner which is the more admirable, since almost throughout the book, the points of departure are provided by rather insignificant minutiae which constitute the materials out of which an impressive piece of learning has been constructed. Besides, mention should be made of the fact that the book is most skilfully printed, and that carefully selected reproductions represent a valuablea ddition to this splendid publication which, as the history of libraries generally does, reflects a part of world history in a highly refracted, but consequently very colourful light.

Cincinnati, Ohio. FR. ROSENTHAL.

---

the urgent questions of the Court, in colours which are, in our opinion, too glowing: *'I sende unto your grace herin closyd, an Alphabete in the hebrewe tunge, desyryng the same to delyuer the saide alphabete to maister Foxe* (*i. e.* Edward Fox cf. the *Dictionary of National Biography, sub voce*) *your selfe with commaundement to hym to gyve good diligence for to obteine the intelligence therof, & to haue it promptly without booke, for he so doyng shall within the space of one monythe haue sufficient knowlege of the hebrewe tongue, for to judge therby the lattyn translation. LXX. interpreters in greke, and the trouth comprysed in the hebrewe bookes'* (in Wakefield's *Kotser* P IIIb-IVa).

(1) He died in 1397, cf. the *Dictionary of National Biography, sub voce* EASTON, *Adam*. The account of so early a translation of the Hebrew Bible as given by Wakefield before the passage quoted above, is of course highly interesting; it is cited in the article EASTON of the aforementioned *Dictionary*.

(2) *Roberti Wakfeldi sacrarum literarum professoris eximij Regijque sacellani syntagma de hebraeorum codicum incorruptione. Item eiusdem Oratio Oxonii habita, unacum quibusdam alijs lectu ac annotatu non indignis.* (London), *s. a.*, H IIb.

Max Freiherr von Oppenheim, *Die Beduinen*. Unter Mitbearbeitung von E. Bräunlich und W. Caskel. Band I. *Die Beduinenstämme in Mesopotamien und Syrien*. Leipzig 1938. O. Harrassowitz. In-8°, xii-388 pp., 21 pl., 2 maps, 1 table.

The book reviewed here is a result of a life enthusiastically devoted with great sacrifice to Oriental studies. The scholarly work achieved by Freiherr von Oppenheim, who is entitled to the name of a Maecenas and a '*dilettante*' (according to the original good meaning of this word), has found its most remarkable expression in the detailed report about his expedition through Syria and Mesopotamia in the year 1893. Excellent maps drawn by R. Kiepert, who used the topographical material collected during this expedition, are still very valuable to-day. Even more important was the discovery and excavation of the Tell Ḥalâf, through which a magnificent chapter was added to our knowledge of the Ancient Orient. The entrance into his eightieth year, moreover, is now celebrated by the Explorer with the publication of the present work, the first volume of a comprehensive survey of the Bedouin tribes of to-day and of their history.

The '*Beduinenwerk*', which is being completed with the help of E. Bräunlich and W. Caskel, is to consist of five volumes with the following contents (p. iv): I. The Bedouin Tribes in Mesopotamia and Syria. — II. The Bedouin Tribes in Palestine, Transjordania, Sinai, Ḥijâz. — III. The Bedouin Tribes in Arabia, ʿIrâq, Persia (Territory of the Rivers Shaṭṭ al-ʿArab and Kârûn). — IV. 'Non-thoroughbred' Bedouins, Non-Arabic Tribes, the former Ḥamîdîyeh Regiments. Bibliography, Indices. — V. Culture and Life of the Bedouins (with its own Index).

The lists of the tribes and sub-tribes, of their Sheikhs, of their pasture grounds (which can be studied easily by means of a large map in the back cover), and of the number of their tents, are usually based on von Oppenheim's own inquiries from good informants, such as from a member of the family of the Sheikh of a certain tribe. In addition to the material collected in this way, much of the completeness of the work is due to information accumulated by other investigators. The books on Bedouins composed by Captain Terrier for the French mandatory administration were, evidently, very useful (p. 124. I had no opportunity to compare them). In some places, we wish that von Oppenheim had indicated, in a more accurate manner than he did, to what extent the various sources of information were used. Thus, the knowledge of some of his 'antiquated inquiries' might prove to be of some value for further research; for the reliability of certain information depends completely on the way in which it was acquired. This is most obvious with regard to the number of tents. The figures given, which display very great divergences according to different informants, have but relative importance, in as much as they merely reflect the real or simulated opinion of a certain informant about the relative strength of the tribes with which he is dealing.

The future use of the great number of proper names mentioned would have been facilitated considerably, if (at least in those cases where there was an opportunity to do this), the pronounciation of the informant, with a careful indication of the phonetic pattern of the dialect spoken by him, had been

added. It goes without saying that, in view of materials which were collected during the last fifty years, we cannot expect, for many reasons, to find such a demand fulfilled. But, for the benefit of similar investigations which might be undertaken in the future, it does not seem unnecessary to call attention to the fact that even in a work of this kind, a phonetic rendering of names is not '*unpraktisch*', as von Oppenheim assumes (p. 40).

The sketches concerning the history of the individual tribes which (or, to be more accurate: the names of which) can, at times, be traced in a very early epoch of Arabic history, are made on the basis of two kinds of sources. One is the internal tradition of the tribe; the other, an external one, are the reports of Islamic writers, supplemented, in modern times, by the much more copious information provided by observers of all kinds. These historical sketches are for the most part rather meagre, although it is evident that much care was spent on the collection of the data. This does not cause any surprise, for tribal tradition handed down in genealogical form can, as every such tradition whether among the Greeks, or in the Bible, or in the Arabic *Ḥadīṯ*, be classified according to three degrees of historical truthfulness. First of all, we are confronted with a chain of direct ancestors, which sometimes is very long and the memory of which is based on accurate and reliable tradition. Then, when this chain is interrupted, we may expect to encounter a genealogical tradition reflecting disconnected, or only loosely connected, but none the less real historical events. Or — as the third possibility — we have before us, in genealogical form, an historical construction invented at a certain time for various reasons which usually can be interpreted as political. Consequently, the problem always consists in determining the point where true and real tradition breaks off. But then a much more difficult and important question must be decided, namely, whether the remaining part of the genealogies belongs to the second, or to the third of the aforementioned degrees of truthfulness. And, with the exception of a minority of special favoured cases, this latter question very often raises a problem which does not lend itself to solution by means of objective reasoning.

In addition to genealogy, the internal tradition also comprises anecdotes connected with outstanding members of the genealogy. In spite of the painstaking elaboration of these stories and their colourful outward appearance, they are decidedly timeless, and are not very exact and significant historically. Their lack of those characteristics which give the impression of their having happened only once and which constitute the individual historical event, is also confirmed by the external information. The monotony of tribal feuds, feuds which have as their purpose the distribution of the scarce opportunities for living and prestige offered by the desert, is, in the history of the Bedouins, overcome only when the nomads come into close contact with the sedentary population (apart, of course, from the regular loose contact due to trade relations essential for some needs of the Bedouins). Then, however, the Bedouins gradually abandon their nomadic habits, as was the case with the famous great movements of Semitic nomads; or the close contact is broken after a while; in the latter eventuality, reports of such occurrences in older days have probably rarely reached us. In general, the most important

feature of the historical sketches presented in von Oppenheim's work is the description of the local changes of the Bedouin tribes during the course of time. On the whole, they are conditioned by political changes in the territory of the sedentary population, *i. e.* by its periods of weakness. Through the millennia, these changes move in the same direction and in the same manner, with only the change of names.

The rich material brought together by Freiherr von Oppenheim provides us with a good starting point in any attempt to understand the Semitic nomads who were so important for the humanity of to-day. Looking backward, we might strive for a better understanding of ancient times. Considering that which still is preserved, we are able to test the knowledge acquired from literary sources. Looking forward, we may be able to gain a certain insight into the inner forces which may determine the political development of the countries inhabited by the Bedouins. It is true, however, that nomadic life, even in Arabia where it is the splendid result of human adaptation to unfavourable conditions of living, no longer seems to have any chance to survive in our culture, if this culture continues to advance.

Cincinnati, Ohio. FR. ROSENTHAL.

Louis JALABERT et René MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie.* Tome II. *Chalcidique et Antiochène.* N°s 257-698 (= Haut-Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités. Bibliothèque archéologique et historique, t. XXXII). Paris 1939. P. Geuthner. In 4°, pp. 141-383.

Wie sehr sich die Franzosen in ihrem Mandatsgebiet Syrien um die archäologische Forschung verdient gemacht haben, ist allgemein bekannt; man braucht sich nur an die Grabungen und Forschungen in Byblos, Ras Schamra und Palmyra zu erinnern. Nun kommt auch die griechische und lateinische Epigraphik Syriens zu ihrem Recht. Die Beiruter Professoren Jalabert und Mouterde, die sich schon seit vielen Jahren mit den Problemen der griechisch-lateinischen Epigraphik und Archäologie Syriens beschäftigen und eine Reihe von wichtigen Arbeiten darüber veröffentlicht haben, planen nun eine Gesamtübersicht über die griechischen und lateinischen Inschriften Syriens einerseits auf Grund der bisherigen Veröffentlichungen, andererseits auf Grund neuer Forschungsreisen; diese letzteren wurden teils von den Verfassern, teils von anderen französischen Gelehrten ausgeführt. Es war mir eine besondere Freude, dies Werk durchzuarbeiten, da

es mich in meine eigenen Reisen in Syrien zurückführte. Ich nahm an den amerikanischen Expeditionen 1899/1900 und 1904/1905 teil, und manche der hier von neuem veröffentlichten Inschriften wurden von mir kopiert und von meinem Freunde Prentice herausgegeben. Unter den 442 hier behandelten Texten finden sich rund 300 schon in den Werken der amerikanischen Expeditionen; allerdings sind diese 300 nicht alle *Ineditae,* sondern eine Anzahl von ihnen war bereits bekannt und wurde neu aufgenommen. Die *Ineditae,* die Jalabert und Mouterde uns bieten, belaufen sich auf rund 80. Die übrigen sind nach anderen Quellen neu herausgegeben. Die bereits bekannten Inschriften wurden zum Teil von den Verfassern oder ihren Gewährsmännern auf ihren Reisen neu verglichen; so konnten manchmal auch neue und wahrscheinlichere Lesungen geboten werden. Besonders verdienstlich sind die ausführlichen und vollständigen Bibliographien, die zu jedem schon veröffentlichten Texte gegeben werden.

In einem *Corpus,* wie es uns die Verf. bieten, befinden sich naturgemäss manche kurze Fragmente, die an sich nicht von grosser Bedeutung und zuweilen auch unerklärbar sind, die aber der wissenschaftlichen Vollständigkeit halber mit aufgenommen werden müssen. Daneben steht jedoch eine ganze Anzahl hochwichtiger Dokumente, die uns Auskunft geben über die heidnische Religion, die christliche Bautätigkeit, den Heiligenkult, die christliche Liturgie, das tägliche Leben und den Aberglauben der Bewohner Nordsyriens. Ein Text berichtet von den Beziehungen der abendländischen Statthalter zu den Häuptlingen der Wüste; andere Texte erzählen von Steuersachen, von Grenzziehungen, von Handelswegen u. s. w. Die berühmte griechisch-syrisch-altarabische Trilinguis von Zebed ist natürlich auch aufgenommen und kommentiert. Die Kommentare sind ausführlicher als im ersten Bande des Werkes; in manchen Fällen aber wird der Leser gern auf die Zeichnungen, Übersetzungen und Erklärungen von Prentice zurückgehen, was ihm durch die Hinweise in den Bibliographien ja auch leicht ermöglicht wird. Ein *Index provisoire* von H. Jalabert ist den Benutzern von Band I und Band II des Werkes sehr willkommen.

Die Inschriften dieses Bandes stammen, wie die Bezeichnung 'Chalcidique et Antiochène' besagt, aus dem nördlichen Syrien. Dies ist das Gebiet des Ǧebel Šbêt (Zebed), Ǧebel il-Ḥaṣṣ, Ǧebel il-Ḥalaqa, Ǧebel iš-Šêḫ Barakât, Ǧebel Simʿân, Ǧebel Bārîšā, Ǧebel il-Aʿlā, Ǧebel il-Wasṭânī, Ǧebel Riḥā und der darum gelagerten Ebenen. Es ist das klassische Land der christlichen Ruinenstätten Syriens.

Jetzt sind sie vielfach leicht zu erreichen, und zu einigen werden Touristenausflüge von Aleppo aus gemacht. Aber zur Zeit von M. de Vogüé und Waddington sowie während unserer amerikanischen Expeditionen war das Reisen noch mit mancherlei Schwierigkeiten verbunden. In früheren Zeiten allerdings hatten Männer wie Seetzen mit noch grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen.

Im Folgenden gebe ich einige Einzelbemerkungen.

S. 145, Nr. 261: Das fragmentarische Μαλχ... ist wohl zu Μαλχιωνος zu ergänzen. — S. 145-147, Nr. 262: Ein Edikt des Justinus, ist besonders wichtig; es ist nach zwei Kopien veröffentlicht und ausführlich kommentiert. — S. 151: Zu dem neuen Worte γόρνη wird auf das syrische Wort *gurnā* 'Urne, Sarkophag' verwiesen Auch im Arabischen kommt das Wort *ǧurn* in dieser Bedeutung vor; vgl. Dozy, *Supplément* s. v. Mir wurden in Syrien von der Bevölkerung die Steinsarkophage als *ǧurn* bezeichnet. — S. 159, Z. 10: Statt Ša'î l. Šai'. Die Ausführungen über die Inschriften mit μνησθη sind besonders beachtlich. — S. 160-161: Die Inschrift Nr. 280 enthält nur ein Datum über einem Relief 'énorme tête ronde et plate...' Der Leser würde gern Näheres über die Bedeutung dieses Reliefs erfahren. — S. 162: In der Inschrift 282 sind zwei kleine Ungenauigkeiten, wie sich aus der Photographie des Abklatsches bei Prentice ergibt. In Z. 2 steht ο vor πανευφ; in Z. 4 steht nach dem τ von της ein deutliches Abkürzungszeichen, so dass zu lesen ist τ(οῖς τ)ῆς. In derselben Zeile ist θχω nicht deutlich so geschrieben; vielmehr ist ein kleines liegendes Kreuz oben zwischen θ und ω eingefügt. — S. 163, Nr. 285, Z 2: Das οὐ braucht nicht in Klammern gesetzt zu werden, da es ja in der Kopie steht. — S. 165, Nr. 289: Hier wie auch sonst öfters ist die Zeichnung von Prentice unentbehrlich. — S. 168: Nr. 297 ist eine wichtige *Inedita,* in der unter anderem erwähnt wird, dass ein byzantinischer Statthalter eine Nomadentochter heiratet. — S. 173 (unten) heisst es 'Zebed, appelé aussi Qaṣr Zebed'. Das ist nicht ganz richtig. Wenigstens wurde mir im Jahre 1900 die Stadtruine in der Ebene als Zebed bezeichnet, während Qaṣr Zebed für eine Gruppe von Ruinen oberhalb der Stadt gebraucht wurde. — S. 175, Nr. 306, Z. 3: Prentice übersetzt τὸ ὅριο(ν) durch 'frontier fort', was für Qaṣr Zebed sehr gut passt. Die Verf. sehen darin eine griechische Wiedergabe des lateinischen *horreum* 'grenier public'. — S. 179, Z. 7-9: Die Verf. wollen Σέργις τρίς mit Kugener auflösen als 'Sergios, fils et petit-fils de Sergios'. Das ist an sich natürlich möglich. Da aber im arabischen Teile der Trilinguis drei Männer namens Sergios genannt werden, und da ich eine gewisse Beziehung zwischen den verschiedenen Teilen der Inschrift annehme, schlug ich vor, Σέργις τρίς aufzulösen in Σέργις καὶ Σέργις καὶ Σέργις. Und das ist mir auch jetzt noch wahrscheinlicher. — Auf S. 180 ist in Z. 4 zu lesen لحفد statt لحفد, und in der arabischen Inschrift muss natürlich سرجو statt شرحو gelesen werden. — S. 183, Nr. 317: Statt حصنه l. حصنم und in der Übersetzung 'notre' statt 'votre'. — S. 186: Von der syrischen Inschrift hätte man gern eine Zeichnung. — S. 191, Nr. 324: Eine Inschrift aus Deir Ṣalîb im Ǧebel il-Ḥaṣṣ hat am Schlusse nach den Eigen-

namen κω Σαβαι; für κω wird mit Recht κώ(μης) vorgeschlagen. In Σαβαι könnte der Name des Ortes Ṣalîb enthalten sein. — S. 192, Nr. 326: Der Name Αβεδομ kann natürlich für *'Abd-Edom* stehen. Er könnte aber auch *'Abduhum* sein; in den Ṣafā-Inschriften ist עבדהם mehrfach belegt. — S. 196, Nr. 333: Die Inschrift besteht aus zwei Teilen, von denen der zweite das Datum enthält. Die ersten beiden Zeilen von B werden als 'indistinctes' bezeichnet. Im Text steht für Z. 1 A....., für Z. 2 .μ Διου. Z. 1 wird ein Verbum enthalten; bei der Lesung von A 1-2 Μν[ημ]ῖον, wie im Texte steht, würde man ἀ[νετέθη] vorschlagen. Aber in den Nachträgen wird λουτρ(όν) angegeben, dann kann B 1 etwa ἀ[νενεόθη] wie in Nr. 459 gelesen werden. Das .μ in B 2 wird wohl μ mit darüber stehenden kleinem η sein, also μη(νί) oder μη(νός). — S. 198: Das Wort חדנא hatte ich in *Semitic Inscriptions* als 'helper' aufgefasst. Die Verf. übersetzen 'secourez'. Dann wäre wohl '-moi' hinzufügen, und חדנא würde ungenaue Schreibung für חדנאנא sein. — Im Kommentar zu Nr. 340 wird Μηκιμα als 'transcription inédite de מקימה (nabatéen, palmyrénien)' bezeichnet. Gemeint ist sicher מקימו, das sonst Μοκιμος, *Mocimus* umschrieben wird. Neuerdings ist in Palmyra auch die Form מקימת gefunden; vgl. Cantineau, *Inventaire* VIII, Nr. 96. — S. 206, Nr. 355: Hier ist ναός ein 'Grabgebäude', wie auch gelegentlich das daraus entlehnte syrische *nausā* und arabische *nāūs*. Mir wurden in Syrien Gräber als *nāûs* und *nāġûs* bezeichnet. — S. 209, Nr. 363: Von Ζακοτα heisst es 'surnom araméen = *Zedgtâ* « aumône » (?)'. Das syrische Wort für 'Almosen' ist *zedq'ṭā*; aber ich glaube kaum, dass dies = Ζυκοτα ist. Eher könnte man an den akkadischen Namen *Zukatum* denken, der allerdings nur als Frauenname belegt ist. — S. 211, Nr. 369: Hier wird für die schlecht erhaltene und von Prentice nur zum Teil gelesene Inschrift eine vollständige und einleuchtende Lesung geboten. — S. 214, Nr. 374: Die von mir kopierte und von Prentice herausgegebene Inschrift ist nicht genau wiedergegeben. Die Verf. geben '[Λε]ωνιδου (?)'; aber Λεωνιδου ist deutlich in meiner Kopie zu erkennen. Weiter sagen sie 'Διὰ omis Pr.' Aber Prentice hat διά nicht ausgelassen, sondern mit dem vorhergehenden Βα zusammengenommen und den Namen Βαδρα gelesen. S. 215, Nr. 376: Der Kommentar zu der berühmten Inschrift aus Kefr Nabo, in der die Götternamen Seimios, Symbetylos und Leon vorkommen, ist besonders wichtig. — S. 237, Nr. 429: Die Lesung von μι εστω οδε..... als μὴ ἔστω ὧδε [κακόν] ist sehr einleuchtend. — S. 242, Nr. 435: Der Name Αβοσου ist wohl syrisch *'Abhōsā* 'Väterchen'; vgl. den arabischen Namen *'Ubaiy*. Im Syrischen ist *'Abhā* als Name mehrfach belegt. — S. 246, Nr. 445: Hier und auch sonst mehrfach (z. B. S. 229, 296, 309) steht ein lateinisches *d* im griechischen Texte. Bei einer Wiedergabe in epigraphischen Typen kann eine solche Form gebraucht werden, da sie der inschriftlichen Form näher steht. Aber bei Umschriften in Minuskeln stört sie doch sehr; daher hat Prentice in diesen Fällen verständigerweise auch δ gesetzt. — S. 252, Nr. 457: Die schlecht erhaltene Inschrift ist am ehesten zu lesen κύ(ριε) βοήθισο(ν τῷ) δού(λῳ) σου. Ἅγιος ὁ Χριστ(ός). Τ(οῦ) εο(φ)' ἔτους. — S. 255, Nr. 463: Die im Kommentar vorgeschlagene Lesung der letzten Zeile löst die Schwierigkeiten in einleuchtender Weise. — S. 256 ff. geben eine gute Darstellung der Inschriften vom Ǧebel iš-Šêḫ Barakât, die sich vor

allem an die gründliche Bearbeitung von Prentice anschliesst. In Nr. 465, Z. 2 fehlt δε vor Θεοφιλου, in Z. 8 am Ende fehlt ν; beides ist in meiner Kopie (bei Prentice) deutlich zu erkennen. — S. 274 oben: Der Name Μαρθων ist bei Prentice nach Mordtmann und Nöldeke als מרתהון 'ihre Herrin' erklärt. Diese Erklärung ist sehr wahrscheinlich und hat Parallelen in anderen semitischen Sprachen; vgl. *Bêlisunu*, Stamm, *Die akkadische Namengebung*, S. 244; *Setlōm*, *Publ. Princeton Exped. to Abyssinia*, II, S. 187, Nr. 916. Ein ähnlicher Name ist mir in Ägypten begegnet. — S. 278: Der Name Toqad ist nicht arabisch, sondern kleinasiatisch; vgl. meine Bemerkungen in *Anatolian Studies Presented to William Hepburn Buckler*, S. 151 und 156; *Zeitschr. f. Semitistik*, I, S. 174. — S. 289, Nr. 526: Die Lesung der Verf. ist besser als die bei Prentice; das gleiche gilt von Nr. 528 auf S. 290. — S. 307, Z. 2: Der Name Ζορων könnte ein syrisches **Zĕʿōrīn* 'Kleinchen' wiedergeben (durch Dissimilation aus **Zĕʿōīōn*). Der Name ريحان ist bei Payne Smith belegt; hier in Nr. 661 findet sich Ζωωρα, und das Femininum Ζαωρθα kommt in meinen *Semitic Inscriptions*, S. 55, vor. — S. 309, Nr. 567: Durch die Erklärung von τί (hier = τίς) als Relativum wird der Sinn dieser Inschrift klar, was von Prentice noch nicht erkannt war. — S. 312: Statt *Bâšaqoúḥ* l. *Bâšakoúḥ* (oder *Bâšakúḥ*). Ich habe den Namen dort so gehört; vgl. den nabatäischen Namen שכוחו. — S. 318: In der wichtigen Inschrift Nr. 584 aus Meʿez vom Jahre 129 n. Chr. ist Z. 3 ⟨σ⟩τοᾶς zu lesen, da in der Zeichnung auf S. 319 kein Platz für das fehlende σ ist. — S. 322, Nr. 589: Bei dem heiligen Εια (Genitiv) könnte man vielleicht auch an Ελια denken, obwohl dieser Name sonst Ηλια geschrieben wird. — S. 324, Nr. 592: Statt *Kourkania* ist *Qourqania* (oder *Qurqanyā*) zu lesen; vgl. *Americ. Archaeol. Exped. to Syria* I, S. 119. Der zweite Bestandteil dieses Namens wird das syrische *qanyā* 'Rohr' sein wie in *Surqanyā*; vgl. *Syria-Princeton* IV B, S. 50. — S. 325, Z. 1 und Z. 3: Statt *Maárrat* ist *Maʿarrat* zu lesen, da das *a* in der 2. Silbe kurz ist. — S. 354 ff.: Die Inschriften 653-656 aus Ṭūrîn, dessen Lage nunmehr festgestellt ist, sind alle wichtig und von den Verf. gut gelesen und erklärt. — S. 361: Der Name Οροντιων, der vom Flusse Orontes abgeleitet ist, erinnert an den berühmten Bardesanes (*Bar-Daiṣan*). — S. 362 ff.: Auch die Inschriften aus Ûrim il-Ğôz (Nr. 666-672) sind neu und zum Teil sehr wichtig. — S. 369, Nr. 676: Die Verf. geben zu dem kurzen Text HYTH keinen Kommentar; sie hätten jedoch erwähnen können, dass Prentice hier εμυ' ἔτη vorschlägt, also ein Datum 445, d. i. 396 n. Chr. — S. 377, Nr. 693, Z. 4-5: Die von Prentice abweichende Erklärung der Verf. ist beachtenswert. — S. 377 ff. sind unter Nr. 694-698 in dankenswerter Weise einige aus Nordsyrien stammende Gerätinschriften ausführlich behandelt.

Mögen die Verf. uns bald die Fortsetzungen ihres Werkes schenken, so dass die Wissenschaft dann ein vollständiges Corpus aller griechischen und lateinischen Inschriften Syriens besitzt!

Tübingen. E. Littmann.

J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère.* Préface de G. Jouveau-Dubreuil. Paris 1939. Adrien-Maisonneuve. In-8°, 176 pp., 12 fig.

Au cours d'un séjour de trois années aux Indes, l'auteur, médecin colonial, a fait sur les rites et symboles du culte de la fertilité parmi les populations dravidiennes des observations directes qui retiendront l'attention de l'ethnologue et de l'indianiste; elles prouvent une fois de plus l'appoint d'information originale qu'un amateur, même dépourvu de préparation spéciale et de connaissances linguistiques, peut fournir à l'érudition dans un domaine étroitement circonscrit, qu'il a eu le loisir et le mérite de se rendre familier.

Les indices de survivance en ces symboles d'une culture préaryenne ne sont pas non plus dépourvus de valeur; mais après les travaux publiés et les idées émises au cours de ces dernières années, particulièrement à la suite des découvertes faites dans la vallée de l'Indus, il est un peu tard pour présenter, même dans le style d'une Préface, les suggestions du Dr Boulnois comme une « révélation ». C'est beaucoup dire également que de saluer comme une « idée d'importance mondiale » la thèse, ici confusément développée, que la culture de l'Inde pré-aryenne aurait essaimé sur une grande partie de l'univers, et particulièrement dans le bassin de la Méditerranée. L'idée de contacts culturels indo-méditerranéens, voire d'une certaine communauté culturelle, n'est elle-même plus tout à fait neuve, et l'on ne peut nier que l'énigme indo-européenne et le fait musulman écartent ici l'invraisemblance; mais il s'en faut que l'idée gagne en probabilité par un fouillis de notes hâtivement glanées sans critique suffisante. L'auteur est trop porté à découvrir sous toute allusion à l'arbre, au serpent, aux eaux, à la pierre, à la femme, etc., pour peu qu'il y ait combinaison de symboles, des indices se rapportant à son sujet de prédilection, et ses incursions dans le domaine de l'exégèse biblique et de la dévotion mariale sont trop aventureuses.

Rome. M. Ledrus.

Gleanings from a New Volume of Nuzi Texts

Hildegard Lewy – Cincinnati, Ohio

With the present volume (1) the American Schools of Oriental Research resume the publication of the texts from the archive which was discovered in 1925 by the late Professor Edward Chiera at the foot of the ruin-mound of Yalghan Tepe-Nuzi. The new volume, which is dedicated to the memory of the excavator and first editor of the texts from Nuzi, contains 114 texts which are, like the majority of the previously published texts from Nuzi, administrative and juridical documents.

In order to classify the new texts it must be remembered that the so-called house of Teḫiptilla from which the tablets come was the seat of the Mitannian administration in Nuzi, where the military and civil officers of the king of Mitanni kept their documents (2). As regards the military administration, the new volume includes three important documents, the first of which, no. 612, is a list of fifty war-chariots. To judge from the final remark in l. 15, these chariots constituted a military unit under the command of an officer called *rab ḫanšâ* 'chief of the fifty'. The text recalls the two previously published lists of military equipment N V 527 and N V 533, which may all the more be compared with our list since in N V 533 the person who received the equipment bore the same name Gel-Te-

(1) E. R. Lacheman, *Miscellaneous Texts, Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi*. Publications of the Baghdad School. Texts: Vol. VI. New Haven 1939 (hereafter quoted as N VI).

(2) The fact that the documents from the "house of Teḫiptilla" do not represent a private family archive has been pointed out by the present writer in her study *Feudal System and Exploitation of Royal Domain according to the Texts from Nuzi*. The publication of this book (referred to in the following pages as FS) which was to appear in 1938 in the *Archives d'histoire du droit oriental* in Brussels, has been delayed by the political events in western Europe.

šup as the officer named in our text. Unfortunately it remains uncertain whether this officer was identical with the well-known Gel-Tešup, son of Ḫutiia, who played an important part in the administration of the feudal land in the towns of Šuriniwa and Purulliwa (1).

Another officer commanding a unit of war-chariots appears in no. 634, a text concerning the sale of a man who bears the Akkadian name Bêliia mâr Šumu-libši. The seller named Wantišše received from the buyer Ennamati — the well-known son and collaborator of Teḫiptilla — the purchase price (*šîmu*) of 20 minas of lead; in exchange he pledged himself never to make claims upon Ennamati on behalf of Bêliia. The text further stipulates that Wantišše was bound to furnish two Nullian slaves to Ennamati if he broke the agreement (2); Ennamati, in turn, should have to pay twice (3) the purchase money of Bêliia in case he infringed the contract. Several characteristic traits of this document indicate that Bêliia was not an ordinary slave, but a prisoner of war. In the first place, the first two witnesses before whom the contract was concluded are designated as *2 awîlû^{meš} ra-kib ^{iš}narkabti ša e-ma-an-ti$_4$ ša ^{m}Mi-na-aš-šu-uk* ' 2 charioteers from the *emantu* of Minaššuk '. The meaning of the term *emantu/i* can be gathered from the letter N V 494 which was sent by the king to the *awîl^{meš}e-ma-an-tuḫ-li-e* who received orders to hand over a war-chariot to the carrier of the letter in order that he might deliver it to the king. Evidently the term *emantuḫlu* is derived from the word *emantu* of our text in the same way as the professional name *ḫalṣuḫlu* is derived from *ḫalṣu*. Since, as we have shown elsewhere, *ḫalṣuḫlu* was the title of the officers administering districts called *ḫalṣu* (4), it is likely that the *emantuḫlu*, in

(1) See also below, p. 221, note 5.

(2) Slaves from the country of L/Nullu were highly appreciated in Nuzi, see E. A. Speiser, *Mesopotamian Origins*, Philadelphia and London 1930, pp. 87 ff

(3) Note the Ḫurrian word *ši-na-mu-na* which is evidently derived from the numeral *ši-na* ' two ' by addition of the suffixes *mu* and *na*; the meaning ' twice ', ' twofold ' is all the more certain since, in another document also recording the purchase of a slave (*AASOR* XVI, no. 37), the corresponding clause has the Akkadian *2-šu*.

(4) See FS, p. 13 where we based our conclusions especially on N V 551, a text in which Teḫiptilla's grandson Tarmitilla received instructions concerning a special sacrifice to be brought by all the retainers living in his sub-

turn, was at the head of an *emantu*. As, on the other hand, the aforementioned letter N V 494 leaves no doubt that the *emantuḫlu*-officers had war-chariots at their disposal, it is clear that the *emantu* was either a troup equipped with war-chariots or the garrison of such a military unit (1). However this may be, it follows for the text here under discussion that the two first witnesses of the deed of sale were soldiers or, more specifically, chariot-drivers. Hence it seems possible that Bêliia, having been captured in a Ḫurrian raid into Assyrian territory, was now sold by his enemies (2). This interpretation seems all the more likely since, according to ll. 40-42, our text was written in Turša, i. e., in a town which we must locate near the frontier of the district of Nuzi, for it was the scene of an incursion of Assyrian troups into Ḫurrian territory the disastrous consequences of which for the population of Turša are recorded in no. 670 of the new volume and in N V 525 (3).

Besides the strictly military units, the Mitannian state seems to have maintained in Nuzi a number of persons of semi-military character whose livelihood was assured by the exploitation of the royal domain. The text no. 665, which recalls especially the previously published document AO 10890 (4), contains some interesting infor-

---

district (*ḫalṣu*). Cf. also the passage from a Middle Assyrian Billa text quoted by J. Lewy, *Hebrew Union College Annual*, XIV, 1939, p. 621, note 153. — For the formation of professional names by the addition of the Ḫurrian suffixes *-uḫ-lu* see further the term *manzatuḫlu* which designates the man who plays the *manzu* ' drum ', i. e., the public crier (see FS, loc. cit.).

(1) Our conclusions in regard to the term *emantu* agree well with the passage quoted from the text SMN 3156 by E. R. Lacheman, *BASOR* LXXVIII, 1940, p. 19. Lacheman's translation of the word by ' governor ' finds no support in the hitherto published material. — Speiser's assumption (*JAOS* LIX, 1939, pp. 321) that *emantuḫlu* is to be connected with the first sign of ll. 1-9 of H V 77 results from an erroneous reading; see below, p. 222.

(2) If this interpretation is correct, the text must be compared with the deed of sale N II 179. According to this text, a Ḫurrian woman from the country of Arrapḫa was sold by a soldier who had brought her in his war-chariot from the ' land of the Kassites ' (*mât Ku-uš-šu-ḫé-na*). It may be mentioned in this connection that the text N VI 648 (much like N II 143) enumerates a number of objects which are designated as *ḫubtu* ' booty '.

(3) N V 525 was transliterated and translated by Chiera and Speiser, *JAOS* XLVII, 1927, pp. 56 ff.

(4) The text AO 10890 was published in transliteration, translation, and facsimile by G. Contenau, *RA* XXVIII, pp. 30 and 37.

mation in this respect. Ll. 1-3 of no. 665 mention two men who are designated as [*2*] *awîlû*^{meš} *ra-k*[*i*]*b* ^{is}[*narkabti*^{m}]^{eš} '[2] ch[ari]-oteers'; the following lines (ll. 4-6) record the names of two men defined as [*2*] *awîlû*^{meš} *a-lik ṣêri* (1) *ša qât* ^{m}*A-kip-ša-*[*š*]*i*. The term *âlik ṣêri*, literally 'one who walks in the field', recurs inter alia in an Assyrian text (2), where it seems to designate the warlike "countryman" in distinction from the *âšib âli* or 'townsman' who may have had the reputation of being much less martial. Since, on the other hand, the term *âlik ṣêri* is used in our text in contrast to *râkib narkabti* "charioteer" it becomes likely that the men enumerated in ll. 4-6 of our text were soldiers fighting on foot and commanded by an officer named Akipšaši. The text then continues to enumerate four artisans the first of whom was a carpenter (*namgaru*), while the third and fourth were a horse-keeper (*rê'u sisê*) and a neatherd (*rê'u alpê*); all four are summarized (in l. 10) as [*4 awî*]*lû*^{meš} *an-nu-*[*t*]*i ši-na-mu-nu*; l. 11, finally, contains the remark *n*[*aph*]*ar 8* $^{awîlû\ meš}$*na-ak-ku-uš-šu-ú*. Since the term *nakkuššu* is known from the aforementioned text AO 10890 to designate a certain type of mobilized men, it seems clear that ll. 1 through 11 of our text refer to a military unit which consisted of four active service men (i. e., the two charioteers and the two infantrymen), and four reservists, namely the four artisans characterized by the term *šinamunu*; if this interpretation is correct, *šinamunu*, evidently another derivation from *šina* 'two' (3), would designate something like 'second (reserve)' (4). The second paragraph of the text (separated from the first by a dividing line), begins with the name of a man designated as *abultannu kikamunu*. The term *ki-ka*$_4$*-mu-nu* (5) which characterizes that

(1) *EDIN. NA.*

(2) KAR IV 168 + K 8571, ll. 47 ff.

(3) Cf. above, p. 202, note 3, where we mentioned the term *ši-na-mu-na* 'double'. For further derivations from *šina* see Speiser, *AASOR* XVI, p. 133.

(4) Professor Speiser kindly informs me in a private communication that in the unpublished text SMN 2480 (which he quoted *op. cit.*, p. 133) a term *ši-na-mu-mi* (?) occurs also in connection with a group of artisans in a context which suggests the translation 'substitute, replacement, apprentice', an interpretation which seems to agree very well with ours. Cf. further *ši-na-mu-um*(*-ma*) *epêšu* (H V 30, 28; 32) 'to replace' 'to double'.

(5) So according to a collation of the original which I could do in Chicago thanks to the kindness of Professor Poebel and the members of his staff. I am glad to take this opportunity to express to all of them my warmest thanks.

' guard of the gate ' (1) is apparently derived from the numeral *kika* in the same way as *šinamunu* is derived from *šina* ' two '. If the value ' three ' for *kika*, which was suggested by Speiser, *op. cit.*, p. 133, proves to be correct, the term *kikamunu* may designate in our text a ' man of the third reserve '. The text then continues to enumerate three men who are described as *3 awîlû^{meš} a-lik il-ki ši-na-mu-nu-ú*, i. e., if the interpretation proposed above is correct, ' 3 feudal tenants of the second reserve '. The tablet, the remainder of which is too badly preserved to yield any further information, bears the seal of the *ḫalṣuḫlu* Teḫiptilla mâr Puḫišenni (2). Since we know, on the other hand, that it was one of the *ḫalṣuḫlu*'s duties to summon the tenants of royal domain for feudal service (3), it seems not unlikely that our document represents a list of persons to be summoned for service with the royal army.

The occurrence of the three artisans in a military unit confirms our former conclusion that the Mitannian king settled artisans (4) and men of all trades on parcels of royal domain in the Nuzi region in order to benefit in time of peace by their craftsmanship and to use them in wartime to reinforce his army. The text no. 572 is the first to give some definite information about the apprenticeship of such an artisan. According to this document a Ḫuitilla mâr Warad-teia, who is known from N III 281 as the tenant of a parcel of royal domain (*^{iš}kirû ša šarri*), gave his son Naniia as adoptive son to a certain Tirwiia in order that he should teach him the trade of

(1) That the professional term *abultannu* means the same as *maṣṣar abulli* follows from the fact that the same person is sometimes designated as *abultannu*, at other times as *maṣṣar abulli*; see particularly Ili-išu mâr Ḫamanna *awêlabu[lt]annu* N 9, 37; Ili-išu mâr Ḫamanna *maṣṣar abulli* N II 102, 56; and cf. Kuššiia *awêlabultannu* H V 39, 22; Kuššiia *maṣṣar abulli* mâr Ḫanaia H V 26, 27 f. Cf. also J. Lewy, *Revue des Études Sémitiques*, 1938, p. 66, note 1.

(2) Even though this is not expressly stated in the document, a comparison of the beautiful seal-impression with those on tablets such as N II 137 and N II 148 leaves no doubt that the seal was that of Teḫiptilla.

(3) See FS p. 11, where we based our conclusions, inter alia, on the passage N III 284, ll. 18-19.

(4) See FS pp. 90 ff. Among these royal artisans there were not only weavers and bakers, but also scribes, as is shown by the text N III 234 where (l. 34) Taia mâr Apil-Sin who, together with his sons and brothers, wrote most of the tablets from our archive, is designated as *ṭupšarru ša šarri* ' royal scribe '.

weaving (l. 7). Tirwiia who, in turn, was a servant of Ennamati's (l. 4: *wardu ša Ennamati*) pledged himself to give to Naniia a wife (l. 6); in return, Naniia and his wife were bound to serve him so long as he lived (ll. 8-10); after Tirwiia's death, Naniia was free to take his wife and to go with her wherever he wanted (ll. 11-14). If Tirwiia failed to fulfill his promise to instruct Naniia in the art of weaving, Naniia's father was entitled to take his son back. It is interesting to note that this latter clause as well as the whole procedure of apprenticeship by adoption corresponds exactly to the Old Babylonian practice as revealed by sections 188 and 189 of the code of Ḫammurabi. A further analogy between a Babylonian and a Nuzian practice lies in the fact that Ḫuitilla received from Tirwiia a compensation consisting of 5 sheep (1) which apparently served the purpose of indemnifying him for his expenses in food and clothing for his son up to the time when the adoption was contracted (2). The following clauses remain obscure, since as yet the meaning of the expression *ḫuttumumma epêšu* (ll. 29 and 31) cannot be determined. However, the somewhat comparable text H V 57 suggests that the clause may secure to Naniia the right to take part in the inheritance of his adoptive father. According to H V 57, another father gave his son as adoptive child to a third person who pledged himself to provide the adoptee with a wife. Here, too, the adopted son and his wife are bound to serve the adopter so long as he lives; when the adopter dies, the adoptee shall take possession of his wife and children, and receive, moreover, a share in the adopter's fief, the charges of which he shall bear together with his adoptive father's sons. If he refuses to bear these charges, he shall take his wife and leave. Even though it is not expressly stated, it seems possible that in this contract, too, the adopter was an artisan who was supposed to teach his trade to his adopted son. On the other hand, it is likely that in both cases the wife whom the adoptee was to marry was his adoptive father's daughter (3); it seems therefore that the term *ḫut-*

(1) See ll. 21b–25: *u lišân-šu* 22[*ša* m*Ḫu*]*-i-til-la iq-ta-bi* 23[*an*]*-ni-mi 5 emmerêmeš* 24[*a-šar* m]*Ti-ir-wi-ia* 25[*il*]*-qi-e-mi.*

(2) This conclusion is supported by the Old Babylonian documents quoted by Cuq, *Études sur le droit babylonien,* Paris 1929, p. 51.

(3) It should be recalled that the text H V 67 (transliterated and translated by Speiser, *AASOR* X, pp. 31-33) records a case in which a father adopted the man whom he had chosen as husband for his daughter, see Speiser, *op. cit.*, p. 22.

ḫumumma epêšu means 'to marry (a man) to one's daughter', or the like. However this may be, our text reveals not only that the weaving industry played a certain rôle in the Nuzi region, but it shows once more that this industry was controlled by the government (1), since, as we have stated above, the weaver Tirwiia was in the service of Ennamati.

Whereas no. 572 shows how an apprentice's adoption by his master had the effect of securing to the former the rights and duties of a german son, no. 571 reveals that in other cases the relation between adopter and adoptee was of an entirely different character. According to no. 571, a man named Ḫutiia gave his son Mušapu as an adoptive child to Teḫiptilla and received in exchange a compensation of one talent of copper. In distinction from the apprentice of no. 572 who was free to do what he wanted after his adoptive father's death, Mušapu was bound to serve for lifetime; after Teḫiptilla's death, he was to serve Ennamati, and, if he survived Ennamati, he should continue to serve the latter's sons. While receiving food and clothing from his adoptive father, Mušapu had no claim whatever to Teḫiptilla's property (2). This latter clause makes it particularly clear that the contract concluded between Teḫiptilla and Ḫutiia was not an *adoptio filii loco* but rather an *adoptio servi loco*. The adoptee came under the adopter's *potestas* without, however, having the low rank of a *wardu*; in view of the fact that Teḫiptilla represented the government, i. e., the *êkallum* of the city of Nuzi, one may wonder whether the situation into which Mušapu entered by the conclusion of the present contract was that of a *mâr êkallim*; this is all the more plausible since *mârû êkallim* actually occur in the texts from Nuzi (3).

It is necessary to mention in this connection the text no. 660 of the new volume, since it contains the definite proof that Teḫiptilla and his sons represented the institution which the Akkadians called *êkallum*. The document records an agreement reached before the judges by the three sons of Teḫiptilla and his brother Ḫaiš-Tešup, on the one hand, and a certain Ennamati mâr Tarmi-Tešup, on the

(1) See FS pp. 91 ff., where we based our conclusions on texts such as N III 299 and N V 507.

(2) See ll. 22-24: *[a-na m]i(!)-im-ma ša T[e-ḫi-i]p-til-la la i-[qi]-ir-ri-ib.*

(3) See, e. g., N IV 374, 14; N V 453, 2; N V 552, 23; H IX 95, 2.

other (ll. 1-4). The subject of this accord was an exchange of land which had formerly been executed between Teḫiptilla and his brother Ḫaiš-Tešup, on the one hand, and a certain Arteia mâr Ninuari, the grandfather of Ennamati mâr Tarmi-Tešup (1), on the other. According to the present record, both parties agreed to cancel the former exchange, each party taking back the parcel of land which it had formerly given in exchange (2). In the declaration in which Ennamati mâr Tarmi-Tešup stated the facts preceding the present agreement, he uses the following sentences: [25]*eqlêti*^{meš} *ša* ^{âl}*Ar-ti-ḫé* [26]*ša* ^{m}*Te-ḫi-ip-*[*til-l*]*a ù ša* [27] ^{m}*Ḫa-iš-Te-šup a-na* ^{m}*Ar-te-ia id-dì-nu* [28]*mi-ši-il-šu-nu êkallum* [*Nu-zi*]*-i-ú il-te-qì ù mi-ši-il-šu-nu* ^{m}*Ḫa-iš-Te-*[*šup*] [29]*il-te-qì ù a-na-ku* [30]*i-na eqlêti*^{meš}*-ia-ma ša* ^{âl}*Ḫu-râṣina*^{na} [31]*at-tù-ur* ' [25] (As regards) the fields in the town of Artiḫe, [26]which Teḫip[till]a and which [27]Ḫaiš-Tešup (formerly) gave to Arteia, [28](now) the [Nuz]ian (3) palace took one half of them, and Ḫaiš-Tešup [29]took [28]the (other) half of them; [29]and as for me, [31]I returned [30]to my fields in the town of Ḫuraṣina.' A comparison of this passage with ll. 1-4 which introduce the contracting parties, leaves no doubt that *êkallum* [*Nuzî*]*u* designates Teḫiptilla's family, all the more since the identification of an office with the official in charge of it is well-known from the contemporary Assyrian documents (4).

(1) The relationship between Arteia mâr Ninuari and Ennamati mâr Tarmi-Tešup is revealed by the text N 22, which mentions among the witnesses a Tarmi-Tešup mâr Arteia (l. 27; see also N 4, 16; N 34, 18; N 54, 18, etc.). The identity is further confirmed by the fact that Tarmi-Tešup mâr Arteia occurs among the witnesses of the documents N 45, N IV 419, and N IV 425 which came from the same town of Artiḫi where, according to our contract, the land received in exchange by Arteia was situated. — It may be added that Arteia was not, as it may seem from Chiera's copy of N 22, a royal prince. According to a collation, for which I am indebted to Dr. Pierre M. Purves, ll. 24-27 of this text read as follows: [24][*maḫar Mu*]*-ḫu-ur-ZU mâr Mil-*[*k*]*u-ia* [25][*an-nu*]*-tu*$_4$ *na-dì-na-nu* [26]*ša še'i*^{meš} *ma*[*ḫar Par-t*]*a-zu-a mâr šarri* [27]*maḫar Tar-mi-Te-šup mâr Ar-te-ia.*

(2) Incidentally it may be mentioned that the *ṭuppi tamgurti* no. 621 records a similar agreement reached between two sons of Teḫiptilla and two sons of a certain Kikki. There, too, the two contracting parties agreed to annul an exchange of land which formerly had been carried out by their fathers.

(3) The ending *-i-ú* leaves no doubt that the gap contained a gentilic; according to a collation, the restoration [*Nu-zi*]*-i-ú* agrees well with the available space.

(4) Cf. the remarks of J. Lewy, *Hebrew Union College Annual*, XIV, 1939, p. 601, note 75.

The above-mentioned *mârû êkallim* are not the only class of servants of the palace to appear in the Nuzi texts. There were besides them the *wardû êkallim* (1), i. e., the class to which belonged in all likelihood the persons who, according to the texts nos. 610, 611, and 613 'entered as servants (*ana wardûti*) into the house' of Teḫiptilla or Ennamati (2). The existence of a further class of persons who, even though not belonging to its personnel, were in some way dependent upon the palace, can be inferred from an analysis of the text no. 636. According to this document, a man named Inni declared before witnesses that a woman bearing the name of Ḫinzuri, sister of Zikipa mâr Eḫel-Tešup, had formerly been given to him as a sister (*a-na* [*a-ḫa-t*]*ù-ti*) (3), and that now he returned this woman to her brother Zikipa (ll. 4-8). In return, Zikipa gave a piece of cloth (*ṣubâtu*) to Inni, who, as a sign of the completion of the transaction, impressed the hem of his garment upon the tablet (ll. 9-12). After a declaration on the part of Zikipa to the effect that he caused his sister to return to him (4) (ll. 13-15), the text continues with a second declaration made by Inni in regard to the

(1) Persons designated as *warad êkallim* occur repeatedly in the texts from Nuzi; see, e. g., N 78, 33; N IV 355, 42; N V 525, 17; *AASOR* XVI, no. 51, 2 ff.; cf. *amtiti é*[*kallim*] in H V 68, 32; Gadd 42, 3

(2) These three texts, which offer all the characteristics of the *ḫabiru* contracts, were treated by J. Lewy in *Hebrew Union College Annual*, XV, 1940, pp. 47 ff. For the other contracts of this type see *ibidem*, XIV, 1939, pp. 587-623.

(3) Restoration according to N 78, 4. A possible restoration to *a-na* [*aš-š*]*u-ti* is precluded by ll. 16 f., where Inni designates Ḫinzuri's children as *šerrišu* [*ša*] *Ḫinzuri*. While never used when a man speaks of the children born to him by his legal wife (*aššatu*), the term *šerru* denotes, in the Nuzi texts, either the *partus ancillae* (see Koschaker, *NRU*, p. 83, note 2, and cf. now H V 73, 33; H V 67, 22; N V 449, 12; N VI 610, 17; *AASOR* XVI, no. 34, 10 f.; *AASOR* XVI, no. 39, 4; 19) or unborn children of both sexes to be expected in lawful wedlock (see, e. g., N V 435, 15; H V 57, 13).

(4) The meaning of the hybrid expression *agukarumma epêšu* 'to cause to return' was pointed out by J. Lewy, *Revue des Études Sémitiques*, 1938, 2, p. 68 (69), note 8. The translation of the Ḫurrian root *ag/k* by 'to guide, to direct' proposed by Speiser, *JAOS* LIX, 3, 1939, p. 298 does not seem to alter this interpretation. — A. Goetze (*Language*, XVI, 1940, p. 133, note 32 and p. 168) must have completely misunderstood our document, as is shown by the fact that he offers two contradictory translations of the term *agukarumma epêšu* both of which are precluded by the context.

offspring of Ḫinzuri: a boy (whose name is broken on the tablet) shall remain with Inni, whereas a girl named Zigi is ceded to Zikipa (ll. 16-19). This latter passage, according to which Inni had the right to dispose of Ḫinzuri's children, suggests that he was the father of these children, i. e., that the woman who had been given to Inni 'as his sister' had actually been the concubine of her adopted 'brother' from whom she had the two children. The conclusion that Ḫinzuri was a concubine is confirmed by the fact that in the *ṭuppi aḫâtûti* N 78 (1) a second document has been preserved according to which the same Zikipa 'gave' her 'as a sister' (*ana aḫâtûti*) to another man, this time a Ḫutarraphi from whom he received objects equal in value to 20 shekels of silver. Hence it becomes evident that the documents dealing with 'adoption for sisterhood' reflect a special form of concubinage. This conclusion sheds new light upon the case of the woman Bêl(i)t–Akkad(i)–ummî which is recorded in the contracts H V 80 and H V 69 as well as in H V 25 (2). According to H V 69, an Akkulinni mâr Akiia gave his sister Bêl(i)t–Akkad(i)–ummî as a sister to a certain Ḫurazzi from whom he received in exchange 40 shekels of silver, i. e., the sum usually paid to the guardian of a girl who was to be married. The *ṭuppi riksi* H V 80, on the other hand, tells that the same Akkulinni gave the same girl as wife (*ana aššûti*) to the same Ḫurazzi. This evidently implies firstly that when Ḫurazzi contracted the agreement H V 69, he took Bêl(i)t–Akkad(i)–ummî as his concubine for a kind of tentative marriage; and secondly that only later, when the girl had turned out to be satisfactory, he transformed the concubinage or trial marriage into a normal marriage, an act which, as usually, was recorded in a *ṭuppi riksi* (3).

Combined with the information coming from the two previously discussed texts N VI 636 and N 78, this case makes it particularly clear that a woman who was adopted by a man as his sister lived

(1) N 78 was transliterated and translated by P. Koschaker, *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit*, pp. 173 f. and by E.-M. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, Paris 1938, pp. 311 f.

(2) All three texts were transliterated and translated by Speiser, *AASOR* X, pp. 59 ff. Speiser's interpretation of the texts (*op. cit.*, pp. 21 ff.) can hardly be maintained in view of the evidence coming from the new documents. The same is true of Koschaker's interpretation of N 78 and the related texts, *op. cit.*, pp. 90 f.

(3) The juridical details of this contract will be discussed below, pp. 212 f.

in the man's house as his concubine, i. e., she had intercourse with him without being his legal wife (*aššatu*). This conclusion is fully confirmed by the document H V 26 (1), a deposition on the part of a woman who declared that 'from the street' she 'offered her charm' to a man who made her his sister (2), a statement which recurs almost literally in the text Gadd 31 (ll. 2 ff.) (3). If the legal language of the Nuzi texts thus used the term 'sister' for a concubine and designated as 'sisterhood' her relationship to the man with whom she lived, there can be no doubt that in Nuzi a brother had *ipso facto* the right to live in concubinage with his sister (4). This inference sheds light upon several characteristic features of Nuzian family law. In the first place it explains why in numerous cases girls were married off by their brothers, and not by their fathers or mothers. For if the brother was entitled to take his sister as his concubine, it is natural that it was up to him to decide whether the girl should be given to a husband, because it was he who was deprived of his companion when the girl was married. Furthermore, if his sister was married or living with another man, the brother was compelled to secure himself another companion; therefore it is equally understandable that the girl's future permanent or temporary husband should enable him to do so by paying to him — and not to the girl's parents — the usual sum of 40 shekels of silver. That this is so, is shown particularly well by the passage H IX 22, ll. 23-26 (5), according to which a man when adopting a son ceded to the

(1) See Speiser's transliteration and translation, *AASOR* X, 1930, pp. 62 f.; as for ll. 8-10, cf. Koschaker, *OLZ* 1932, col. 400 and *ZA* XLI, p. 34; see also the following note.

(2) Literally 'from the street, I gave him my charm and he made myself for sisterhood' (ll. 4b-7; cf. ll. 10b-11: *ia-ši ki-i a-ḫa-tù-ti i-ip-pu-šá-an-ni*; as for the use of *ana iâši* in the sense of an accusative 'me', 'myself', cf. the Middle and Neo Assyrian *ana šuâša* and *ana šâšu* which, as was noted by J. Lewy, *Studien zu den altassyrischen Texten aus Kappadokien,* Berlin 1922, pp. 20 f., serve as accusatives). Koschaker, *ZA* XLI, p. 28, note 3, correctly compared the passage *ana ittišu* VII, col. III, 7 f.; see further *ibidem* VII, col. II, 23 f.

(3) See further *AASOR* XVI, no. 54, ll. 12-14 (cf. below, p. 214).

(4) This is by no means surprising since, as was shown by Koschaker (*ZA* XLI, pp. 1-9), relations between brother and sister were the rule in Ḫaiaša, i. e., in a region of Armenia not all too distant from Nuzi.

(5) *Mi-nu-um-me-e ṣarpa ša* 24*mârâtimeš-ia i-na bá-a-bi* 25*ša aš-bu ù* m*Pa-i-Te-šup* (the adoptee) 26*ú-ša-ad-dá-an ù i-liq-qí.* For the expression

latter the right to the money which the adopter's daughters made as concubines (1).

At this point the question arises as to whether the man who adopted a girl as his sister-concubine shared henceforth the brotherly rights with the girl's german brother or whether, after the conclusion of the sisterhood agreement, he alone disposed of the girl. This apparently depended upon the payment of the usual 40 shekels of silver to the girl's former guardian, as is shown by a comparison of the texts N 78 as well as H V 69 and H V 80 with H V 26. In the latter case, the adopter contracted the sisterhood agreement with the girl herself and not with a brother of hers; in other words, here the german brother did not receive the sum of 40 shekels of silver and, therefore, had not ceded his brotherly rights to the adopter; accordingly the girl had henceforth two brothers, the german and the adopted; consequently the text stipulates that, in case she should be married to a husband (*mutu*), the latter was bound to pay 20 shekels of silver to her german brother (ll. 15^{b}-16) and 20 shekels to her adopted brother (ll. 13-15^{a}) with whom she had been living until her marriage. In the case of Ḫinzuri (N VI 636 and N 78) and Bêl(i)t-Akkad(i)-ummî (H V 69, H V 80, and H V 25) conditions were different since in each of these two cases the adopting brother had acquired the exclusive rights of brotherhood by paying 40 shekels of silver to the girl's german brother. In N 78 this transfer of the rights of brotherhood is obvious in view of the fact that Ḫutarraṗi was entitled not only to marry off the girl to whomsoever he wanted, but also to take all of the compensation which was to be expected from her future husband. In N VI 636, too, a transfer of rights in connection with the conclusion of the sisterhood contract must be assumed; for otherwise Zikipa would not have bought back his brotherly rights by the symbolic payment of one garment (2). In the case of Bêl(i)t-Akkad(i)-ummî's marriage re-

---

ina bâbi wašâbu, see below, p. 214. The passage proves beyond doubt that brothers disposed of their sisters not merely as their father's substitutes in cases where the father was dead or absent; on the contrary it seems that the father acted on behalf of his daughter only when she had no brother.

(1) Cf. further H V 74, ll. 22-24.

(2) As was indicated above, p. 209, the document underlines the importance of this transaction by stating that Inni impressed the hem of his garment upon the tablet.

corded in H V 80, things are even more complicated by the fact that the adopted brother and the future husband were the same person: since the bridegroom naturally could not contract with himself the marriage agreement, the brotherly rights which he had acquired by concluding the sisterhood contract H V 69 had to be restored to the german brother Akkulinni in order to enable the latter to contract with his sister's bridegroom; here the restoration of the brotherly rights was not done by the delivery of a garment or any other payment, but by the transfer of another sister of Akkulinni's (named Kapulanza) to the bridegroom Ḫurazzi. Having thus bought back his brotherly rights to Bêl(i)t-Akkad(i)-ummî, Akkulinni was now in a position to give her to a husband and to take again the full compensation of 40 shekels of silver (1).

(1) As a matter of fact, he received one ox valuing 10 shekels (for this value see D. Cross, *Movable Property in the Nuzi Documents,* New Haven 1937, p. 62) and 10 shekels of silver, whereas the remainder of 20 shekels of silver 'was bound up' by him 'as a dowry (*mulugu;* see Speiser *AASOR* X, p. 24) to the hem (*qannu*) of Bêl(i)t-Akkad(i)-ummî's garment'. In N 78, a similar stipulation is made in regard to one half of the 40 shekels of silver which Zikipa received in return for the brotherly rights ceded to Ḫutarraphi. Since here, of course, the money could not be designated as a dowry for no marriage was involved, the text simply states that Zikipa bound up the money to the hem of Ḫinzuri's garment and ceded it to Ḫutarraphi. The meaning of this phrase can be gathered from the text Gadd 42, according to which a father gave his daughter as daughter-in-law to a certain person. Concerning the 40 shekels compensation for the girl it is stipulated that the father received 10 shekels of it, whereas the other 30 shekels were bound up to the hem of the girl's garment, because a woman named Eši had brought her up. Here it is evident that the 30 shekels served the purpose of compensating the woman Eši for the expenses she had encountered when bringing up the girl. Apparently a similar idea underlies the *qannu*-clause of H V 80 and N 78; there the girl's german brother returned half of the money to which he was entitled to his sister's future guardian in order that he might use it for the woman's maintenance and not for himself, or, to use the picturesque language of H V 26, the money should be "eaten" by her and not by him. — It may be added that the *qannu*-clause of N 78 recurs almost literally in several Old Babylonian passages quoted by Cuq, *op. cit.,* p. 415 and by Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Ḫammurapis,* Leipzig 1917, p. 185 (cf. *NRU,* p. 91, note 7). After having listed a considerable number of objects which the woman received from her father when she married, these texts state that all of the girl's *terḫâtu* was bound up to the hem of her garment and returned to her husband, a procedure by which the woman's children became

Still another way to restore the brotherly rights of a man whose sister had been given away for 40 shekels of silver is revealed in *AASOR* XVI, no. 54. Here the woman was without a guardian since her husband died; so her german brother 'seized her in the street and made' her for sisterhood', presumably in the way known from H V 26 and Gadd 31 (1), i. e., after she had 'offered her charm' to him. In fact the text then continues to state that, after having thus recovered his rights of brotherhood, the german brother was again entitled to marry off his sister and to take the compensation from her future husband.

One further point regarding the concubinage contracts remains to be discussed. Both texts concerning the girl Ḫinzuri (N VI 636 and N 78) were written in the palace gate of the city of Nuzi after the authorization (*arki šuduti*) had been granted (2), whereas the documents H V 69 and H V 25 concerning Bêl(i)t-Akkad(i)-ummî were written after the authorization in the gate of two smaller towns which probably had no "palace". The reference to the palace gate recalls the above-quoted passage H IX 22, ll. 23 ff. (3), according to which a man's adopted son should be entitled to take the money earned by the adopter's daughters who were 'sitting in the gate'. Since, on the other hand, the Middle Assyrian Laws name the palace entrance (*pî êkallim*) as the place to which a concubine who encroached upon certain public regulations was to be brought, it seems likely that the women in question were staying in the palace gate under the supervision of the authorities and were waiting there until they were chosen by a man as his temporary or permanent wife (4). In this connection it is necessary to recall the interesting tablet *AASOR* XVI, no. 51 which contains the following provisions: '6A servant of the palace and 7a (member of the) personnel of the

---

her exclusive heirs, not to the *terḫâtu* (as was presumed by Cuq), but to the objects previously enumerated. In other words, if the married woman's father contributed to his daughter's future maintenance by returning the *terḫâtu* to her husband, no deductions for her food and clothing could be made from her inheritance all of which thus fell to her sons.

(1) See above, p. 211.

(2) For this interpretation of the *arki šuduti* clause see FS, pp. 28 ff.

(3) See above p. 211, note 5.

(4) Texts such as Gadd 35, H IX 145, N V 433, and *AASOR* XVI, no. 31 indicate that sometimes also marriages were contracted in the gate.

palace [10] shall not cause [8] his daughter [10] to go [8] as an *ekûtu* ([1]) [9] or as a concubine ([2]) [10] without (the consent of) the king. [11] Whosoever among the servants of the palace [14] should cause [12] his daughter [14] to go [12] as an *e[kû]tu* ([1]) [13] or as a concubine ([2]) [14] without (the consent of) the king: [18] they shall take [15] his daughter as an *ekûtu* ([1]) [16] or as a concubine ([2]) [17]... for the palace'. Even though the provisions of this text apply only to the children of servants of the palace, it seems that, generally speaking, a distinction was made between two kinds of concubines, those who, with the consent of the palace, exerted their profession to the profit of their family (ll. 6 ff.), and those who did the same for the palace (ll. 15 ff.). Since in our sisterhood contracts the brothers received the money made by the girls, the concubines involved therein may have belonged to the first group. Whether they were maintained by the palace while 'sitting in the gate', remains, of course, uncertain.

The Nuzi texts know, however, a group of girls and young women who actually lived in, and were maintained by, the palace. We refer to those texts according to which a relative of a marriageable woman — father, mother or brother — gave a girl *ana mârtûti u kallûti,* 'as daughter or daughter-in-law' to Teḫiptilla (or a member of the *ḫalṣuḫlu*'s family), in order that he might marry her off to one of his servants ([3]). Teḫiptilla (or his representative), in turn, gave to the guardian of the girl valuables or silver equivalent to the *terḫâtu* which the parent would have received as compensation from the girl's husband if she had not entered into Teḫiptilla's house.

([1]) Literally 'a needy one' (cf. the observations of Thureau-Dangin, *RA* XXXIII, p. 54); the translation of the word by 'orphan' which was proposed by Speiser, *AASOR* XVI, p. 103 is hardly compatible with the context. It seems, on the contrary, that, so far as the text *AASOR* XVI, no. 51 is concerned, an *ekûtu* was a girl who, when her family was in need, was sent out to find a 'brother' who took care of her, in much the same way as the girl who made the declaration H V 26. It is not impossible that the Book of Ruth (III, 3 ff.) ultimately reflects the memory of such a habit. Cf. also Herodotus I 196 (in fine).

([2]) That in the Nuzi texts *ḫarimtu* (> *ḫarintu*) denotes a concubine follows inter alia from the texts N VI 666 and N VI 671 which will be discussed below, pp. 218 f.

([3]) Among the texts of the new volume, the fragment no. 620 belongs to this group, whereas among the previously published texts N V 433 and N V 437 offer good examples of the transaction; cf. further N V 429 and N V 430.

Furthermore the contracts stipulate that these girls should never again leave their patron's house, which means that they were, for their lifetime, subject to the *potestas* of the royal representative. Thus their status seems to have been much the same as that of the *mâr êkallim* of whom we spoke before (1), especially so long as — apparently before their marriage (2) — they were 'daughters' of the royal administrator.

The texts nos. 638 and 649 (3) are of special interest in regard to these "daughters of the palace", since they shed some light on the life of one of them. No. 638 is a marriage contract (*ṭuppi riksi*) concluded between Ennamati and a Ḫulukka mâr Impurtu who, according to ll. 35-36, seems to have been a 'son' of Ennamati's (4). Ennamati gave to Ḫulukka as his wife (*ana aššûti* (5)) a young woman named Puḫuia mârat Mušuia who, up to that time, 'had been staying for daughtership and daughter-in-law-ship in the house of Teḫiptilla'. Instead of a *terḫâtu,* Ḫulukka gave to Ennamati another girl named Kuppi whom Ennamati later on should be entitled to marry off. Since as 'son' and 'daughter-in-law' of Ennamati both Ḫulukka and his wife belonged to the personnel of the palace, it is not surprising that the government kept a duplicate of the marriage contract with its records, as is indicated by ll. 14-16 of N V 440 which state: '[14] this [tablet] [16] [was wri]tten [15] for the palace of the city of Nuzi, [14] according to the wording of the [old] tabl[et], [15] in the [gate], [16] in the pr[esence] of the mayor Eḫlipapu'.

(1) See above, p. 207, our discussion of N VI 571.

(2) The expression to give a girl *ana mârtûti u kallûti* apparently implies that before their marriage the women were considered the *ḫalṣuḫlu*'s daughters, whereas after having married one of his 'sons', i. e., a *mâr êkallim* or a *warad êkallim,* they became his 'daughters-in-law'.

(3) Ll. 1-12 of no. 638 recur almost literally in the fragment N V 440; no. 649, in turn, is a duplicate of N II 113.

(4) See ll. 35-36: *a-dú-ú* [^{m}*E*]*n-n*[*a-m*]*a-ti bal-*[*ṭu*] ^{m}*Ḫu-*[*lu*]*-uk-ka*$_4$ *i-pal-la-a*[*ḫ-šu*]. Since this clause implies that after Ennamati's death Ḫulukka was free to do what he wanted, his relation to Ennamati seems to have been that of a *mâru* rather than that of a *wardu*. However, it is not certain whether the difference between a *mâru* and a *wardu* lay in the fact that the former served only until his patron's death, whereas the latter remained n his dependent position until his own death, because according to the aforementioned adoption document N VI 571 Teḫiptilla's adopted son was bound to serve for his own and not merely for his patron's lifetime.

(5) The relevant passage of N VI 638 (l. 11) is broken, but the parallel passage of N V 440 (l. 9) has clearly [*ana*] *aššúti*^{ti}.

The document no. 649 and its duplicate N II 113 must have been drawn up some years later, because at the time when these texts were written, the couple Ḫulukka and Puḫuia were the parents of five children. According to no. 649, which has the form of a declaration on the part of Ennamati, the latter released to Ḫulukka and Puḫuia two of their children, namely a boy Ḫašiptilla and a girl Pukuli. In return, Ḫulukka and Puḫuia gave to Ennamati three other children of theirs, among them a boy measuring 2 cubits 4 fingers; they pledged themselves never to reclaim these children from Ennamati but reserved the right to marry the boy to a girl 'of their own house'. This document which, according to ll. 35-36, was likewise drawn up after the authorization had been granted, confirms the inference drawn from the above-quoted 'proclamation' *AASOR* XVI, no. 51, viz. that a priori the children of the personnel of the palace belonged to the government; it shows, however, that in special cases, probably in consequence of a petition on the part of the parents, they could be released by the authorities, as were, in our case, the boy Ḫašiptilla and the girl Pukuli. But even upon those of their children who passed definitively under the *potestas* of the palace, the parents were able to exert a certain influence, as is shown by the fact that Ḫulukka and Puḫuia were allowed to choose a wife for their son Ḫanatu.

Before leaving the documents pertaining to family law, attention should be called to three further documents which furnish some new information on this point. The *ṭuppi tamgurti* no. 622, which bears a certain resemblance to the above-discussed text N VI 636 (1), records a contract concluded between Ennamati and a woman named Akimninu mârat Ḫaruia. According to this agreement, Akimninu's daughter Šarimninu, together with her son Kai–Tešup, was returned by Ennamati to her mother. The text further states that Kai–Tešup was not entitled to partake in Ennamati's inheritance (2), and that Ennamati expressly deprived him of the rights of sonship (3). Thus it is evident that formerly Šarimninu had been given by her mother

(1) See above, pp. 209 ff.

(2) See ll. 13b-15: *i-na mi-im-[ma š]u-[un]-š[u]* 14*ša* m*En-[na-ma]-ti* m*Ka-i-Te-šup* 15*[l]a sú-u[n-mu-uḫ]*.

(3) See ll. 19 ff: *[u ki]-ir-bá-an-šu ša* m*Ka-i-Te-šup* 20 m*En-na-m[a]-ti* 21*iḫ-te-bi*. For this expression, which recurs in the deed of disownment N V 478 and in the fragment N VI 657, see Speiser, *AASOR* X, pp. 11 f. and Koschaker, *OLZ* 1932, 321; *ZA* XLIII, p. 231, note 4.

to Ennamati as a concubine. After having had a son from Ennamati, the girl was returned to her mother and her child was disowned by his father. Unfortunately we do not know whether Šarimninu had been given to Ennamati as his 'sister' (as was the girl Ḫinzurî in the above-discussed documents N VI 636 and N 78) or as a *ḫarimtu*; however this may be, we learn from the text that the son of a concubine had no right of sonship and of inheritance in his father's house; probably he was not entitled to designate himself by addition of a patronymic but used a matronymic.

These observations help us to explain the case which is recorded in the documents nos. 666 and 671. So far as can be judged from the fragmentary text no. 666, a Mušteia, son of a woman named Zili[k]iaše, brought suit against Ḫutiia mâr Kuššiia, probably on account of the succession of Ḫutiia's brother Tarmiia (1). Basing his claim on the relations which had existed between his mother Zili[k]iaše and Tarmiia, Mušteia seems to have requested a part in the latter's inheritance (ll. 5-7). Since line 10 remains obscure, it is not certain whether Mušteia was able to comply with the request of the judges to produce witnesses in support of his claim. Ḫutiia, in turn, refers in his defense to a declaration made by his brother before witnesses to the effect that the status of the woman Zili[k]iaše was not that of a wife (2), but that of a concubine (*ḫarintu*). At the request of the judges, the witnesses before whom this deposition on the part of Tarmiia was made appeared in court, and their statement is recorded in the document no. 671. Even though the understanding of this text is made difficult by the occurrence of Ḫurrian words which I am unable to translate, it is clear that the witnesses confirm Ḫutiia's assertion, for they, too, state that the woman was not Tarmiia's wife but his *ḫarintu* and that he did not make her his spouse (3). In view of the conflicting assertions of the litigant parties, the judges referred the case to the ordeal by sending Ḫutiia and his witnesses 'to the gods'. Since the gods decided in Ḫutiia's favor,

(1) That Tarmiia was Ḫutiia's brother follows not only from l. 11, where Ḫutiia speaks of him as *mTar-mi-ia aḫi-ia* but also from l. 6 the beginning of which (according to a collation) reads as follows: *mâr* (!) [*Ku-u*]*š-ši-i*[*a*]. Tarmiia mâr Kuššiia is also known from N II 116.

(2) See ll. 13b-14: *mfZi-li-*[*ki*]*-ia-ši la aš-ša-at-mi.*

(3) See ll. 25b-26 which, according to a collation of the tablet, read as follows: [*l*]*a* (!) *aššа*[*t*]*-sú* 25[*ḫ*]*a-ri-in-lu*$_4$ *a*[*šš*]*ata la i-pu-uš.*

he won the lawsuit. Incidentally it may be added that our text furnishes a new detail in regard to the ordeal. In general, the litigant who, in a lawsuit, was able to produce witnesses in support of his assertion 'carried the gods with his witnesses' and the other party which had neither witnesses nor a document to substantiate his claim 'shrunk before the gods' (1), or 'did not agree to carry the gods'. In other cases, the defendant was asked by the judges "to carry the gods against the plaintiff or his witnesses" (2). In the case here under discussion, the outcome is different from what it usually is, since the *manzatuḫlû,* or 'drummers', who always supervised the ordeal, announced that 'the gods prostrated Mušteia' (3). Thus it seems that the ordeal consisted in the carrying of the idols by the litigant parties, whereby the one who broke down under the weight of the statue was considered the liar. In the majority of the cases, however, the liar seems to have hesitated or even refused to submit to the test, perhaps because the litigant who was assisted by his witnesses when carrying the gods, was sure to win. However this may be, the case reflected in N VI 666 and 671 shows once more that the son of a concubine — provided that he had not been adopted — had no claims whatever to make in his father's house.

As in the previous publications, a large number of texts in the new volume deal with the administration and the tenure of royal domain. Since the present writer plans to discuss these texts elsewhere in greater detail, only a few facts may be mentioned here. The volume contains a certain number of *ṭuppi mârûti,* several exchange documents (nos. 563, 615-618), some *titennûtu* contracts (nos. 568, 606-609), one *ṭuppi makannûti* (no. 605), two *ṭuppi aḫḫûti* (nos. 570 and 604) (4). Some of the new texts belong to individual cases or lawsuits known from the previously published texts; we mention nos. 586, 631, 651, and 652 which supplement the documents N IV 365 and N IV 384; no. 662, ll. 15-16 refer to the

(1) See, e. g., the lawsuits N IV 324 (ll. 52-57); N IV 332 (ll. 28-29); N IV 360 (ll. 41-44); N IV 386 (ll. 31-35).

(2) See, e. g., H V 52, l. 22; N IV 347, ll. 20-22; N IV 353, ll. 14-16; N IV 366, ll. 36-37.

(3) See l. 44 f.: *ki-me-e* ^{45} *^{m}Mu-uš-te-e ilâni^{meš} id-du-uš.* Ll. 39-40 have: *ù ilâni^{meš} ^{m}Mu-uš-te-e* ^{40} *it-tù-ra* 'and ⟨before⟩ the gods Mušteia ^{40} shrunk'.

(4) Regarding these documents see the writer's article *The aḫḫûtu Documents from Nuzi, Orientalia* IX, 1940, pp. 362 ff.

exchange of land which is the object of the declaration N II 144; the record of legal proceedings no. 668 helps to explain the case reflected in N IV 399; finally no. 644 is the seventh document concerning a lawsuit which requires a special discussion.

The text no. 624 deserves mention since it deals with the same harvester contract as N V 557. According to no. 624, Teḫiptilla's grandson Tarmitilla mâr Šurkitilla gave, as a loan, certain specified quantities of barley to five men with the understanding that the loan, together with its interest (1), should be repaid after the harvest. The guarantee clause indicates the joint liability of the five debtors: 'whosoever among them will be present, shall refund the barley' (2). N V 557, in turn, reveals that this transaction, even though cast into the form of a loan, actually concerned the hiring of harvesters and that the five debtors were the chiefs of a squad of workmen who pledged themselves to furnish to Tarmitilla 16 harvesters. Thus we find in Nuzi the same characteristic combination of the hiring of workmen with a loan bearing interest which is well known in Babylonian law (3). But it is important to note that in our case the contract was drawn up according to two different schemes, one having the form of a loan and the other that of an agreement with harvesters. It may be added that in the present case as in N V 547 the salary of a harvester was half a *sûtu* of barley for the season (4).

(1) According to a collation, the fifth sign of l. 8 is an *it*, so that the passage reads as follows: ^{7}*ina arki*^{ki} ^{8}*ebûri*^{ri} *še'a*^{meš} *it-ti ṣibti-šu-nu* ^{9}*utarra*^{ra}.

(2) See ll. 9-10: *ma-an-nu-um-e* ^{10}*ina libbi*^{bi}*-šu-nu aš-bu še'a*^{meš} *u*[*ma*]*lla*^{la}. In the promissory notes from Nuzi, this clause replaces the well-known Old Assyrian guarantee clause *kaspum ina qaqqad šalmišunu u kénišunu rakis*; incidentally this fact supports the interpretation of the Old Assyrian term *kênu* as 'der Ortsbeständige' which has been put forward by J. Lewy, *Die altassyrischen Rechtsurkunden vom Küllepe* (*MVAeG* XXXIII and XXXV, Leipzig 1930-1935), II, p. 155, note b.

(3) See E. Cuq, *Études sur le droit babylonien*, pp. 232-234; the discussion of the previously published Nuzi texts of a similar character by J. G. Lautner, *Altbabylonische Personenmiete und Erntearbeiterverträge*, Leiden 1936, pp. 28 ff. does not contribute to the elucidation of this group of documents.

(4) According to N V 557, the five men together received the sum of 6 (*sát* +) 2 (*sát*) of barley (so according to KAV no. 184, col. a, l. 17; cf. Thureau-Dangin, *RA* XVIII, p. 134 ff.). In N VI 624, however, the scribe specified the amounts received by each of the five debtors as 1 + 1 + 2 + 2 + 2 *sát še'a*, using the rare sign Deimel no. 179 to express the unit *sût*.

In the interesting text no. 625, the harvester agreement is not only combined with a loan, but also with a shipping contract. Šilaḫi mâr Šukripšarri received from a land-owner a field of one and a half *imêr,* lying in the town of Aršalipe, *a–na qaqqad[i]* (1) *a–na e–ṣí–e–[di]* 'as capital (without interest and) for harvest[ing]'; in return, he pledged himself to deliver to his patron in the month of *Šeḫali ša* ^{d}*Adad,* i. e., after the harvest (2), 20 *imêr* of barley in the city of Nuzi; if he failed to fulfill his promise, the barley would be considered a debt for which interest was to be paid at a rate of 1 *sût* of barley for each day (3). The task which Šilaḫi took upon himself apparently consisted in the harvesting of the one and a half *imêr* of land and the shipping of 20 *imêr* of barley from the town of Aršalipe to Nuzi; as his reward, he received, instead of the usual advance payment of 1/2 *sûtu* of barley, the surplus of the crop grown on the land which had been entrusted to him (4).

Another transport agreement has been preserved in no. 646. Here the shipper received from his patron 5 *sât* of barley with the understanding that the same amount of grain was to be delivered to the same patron in another town (5). If he failed to do so, the barley was considered a debt of the shipper. The expression *pu–ḫu–ka$_4$–ra* in l. 5 which recurs in the text H IX 35, may indicate that the shipping contract was conceived as an exchange (6); if this is so, our

(1) *SAG. D[U].*

(2) That *Šeḫali ša* ^{d}*Adad* was the month after the harvest, was pointed out by C. H. Gordon and E. R. Lacheman, *Archiv Orientální,* X, 1938, p. 54.

(3) See ll. 16-18; for the distributive sense of the repeated *ù i–na úmî^{mi}–šu* see F. Delitzsch, *Assyrische Grammatik*^{2}, Berlin 1906, p. 215, § 105e; cf. further passages such as H V 40, l. 18; H V 82, ll. 30-31.

(4) It may be mentioned that a crop of 20 *imêr* of barley for one and a half *imêr* of land is slightly higher than the average crop to be delivered to the government from the taxable part of a royal fief. As we have pointed out FS, pp. 45 ff., it amounted to 10 *imêr* of barley and 10 bunches of straw for each *imêr* of land. Whatever the average crop of barley may have been, it seems that in the present case Šilaḫi received not only the possible surplus of barley but all of the straw, since nothing is said about delivery of straw to the owner of the land.

(5) The town where the barley was to be delivered ended in *–ru–wa,* whereas the patron Gel-Tešup mâr Ḫutiia is known to have administered the districts of Šuriniwa and Purulliwa.

(6) A. Goetze (*Language,* XVI, 1940, p. 133, note 34, and p. 169) misunderstood the nature of our contract when he identified *puḫukara* with *ana ḫubulli.* This translation is, of course, precluded by ll. 9-13.

text is to be compared with the contracts H IX 16 and H IX 47 which were discussed by Koschaker, *ZA* XLIII, 1936, pp. 197-198.

Finally the small tablet no. 630 deserves to be mentioned, for it allows to determine the value of the numeral *nu-bi*. Ll. 1-8 of this text state that a certain Paitilla received 1 *nubi* of bricks as a loan at interest, and that, after the harvest, he should return 1 *nubi* 5000 bricks. The value of 1 *nubi* results from a comparison of our contract with analogous agreements such as, e. g., Gadd 65 and Gadd 67. For these texts show that in such labor agreements cast in the form of fictitious loans (1), the interest to be paid to the creditor amounted to one half of the original loan (2). If, accordingly, 1 *nubi* + 5000 equals 1 1/2 *nubi*, it follows that 1 *nubi* = 10000 (3). It may be added that H V 77, a record which also deals with bricks to be delivered by the same Paitilla, replaces (in ll. 1-9) the phonetic spelling *nu-bi* by a sign which obviously is a variant of the numeral used for 10000 in the texts from Boğazköy (Deimel no. 351, 20).

This rapid survey of the texts contained in the new volume shows once again that the Nuzi texts are an almost inexhaustible source of information in regard to the Ḫurro-Akkadian civilization. Therefore we conclude these lines by expressing the hope that this latest volume of the American Schools of Oriental Research will soon be followed by the publication of the rest of the tablets from the Yalghan Tepe archive.

(1) Contracts concerning the moulding of bricks in the form of fictitious loans occur not only in Nuzi but also in Assyria. See the texts KAJ nos. 86 and 87 and cf. the remarks of Koschaker, *NRU*, pp. 92-94.

(2) In the contract Gadd 65, the debtor received 200 bricks as a loan and was bound to return 300; in Gadd 67, the loan amounted to 10 minas of lead, whereas 15 minas of lead were to be returned to the creditor.

(3) Quoting a private communication from Dr. Lacheman, Speiser, *AASOR* XVI, no. 90 correctly translated *nubi* by ' ten thousand '.

Zur Syntax der Sprache von Ugarit

C. Brockelmann – Halle/Saale

Nachdem uns C. H. Gordon mit einer sorgfältigen Systematik des Laut- und Formenwesens der semitischen Ras-Schamra-texte beschenkt hat (1), ist es vielleicht an der Zeit, auch den Satzbau dieses dem Ursemitischen noch sehr nahestehenden altkanaanäischen Dialektes genauer zu prüfen. Gewiss wird eine solche Untersuchung sich sehr bald als ergänzungsbedürftig herausstellen, wenn uns Virolleaud, wie zu hoffen, weitere Texte aus der reichen Bibliothek von Ugarit erschliessen wird. Doch kann sie vielleicht schon jetzt einen gewissen Nutzen stiften, indem sie für die Interpretation der noch zu erwartenden Texte durch den Überblick über den Sprachgebrauch der Vorgänger die Wege weisen mag. Bei der Feststellung dieses Sprachgebrauchs darf man freilich nie aus den Augen verlieren, dass wir ausschliesslich auf religiöse Texte in poetischer Form angewiesen sind, deren fester Stil noch keine sichern Schlüsse auf die Redeweise des täglichen Lebens gestattet. Unsere Untersuchung kann sich natürlich nur auf Stellen aufbauen, deren Verständnis als sicher erschlossen gelten kann. Wie weit wir von einem durchgehenden Verständnis aller Texte noch entfernt sind, wie viele Einzelheiten, namentlich des Lexikons noch aufzuklären bleiben, braucht niemandem gesagt zu werden, der auf diesem Gebiete zu arbeiten versucht hat.

Die schon sehr ausgedehnte exegetische Literatur, habe ich, soweit sie mir zugänglich war (2) stets zu Rate gezogen, aber nur in Ausnahmefällen zitiert. Bekannt sind die Schwierigkeiten des Zitierens der Texte, für die es noch an einem allgemein anerkannten

(1) *Ugaritic Grammar. The Present Status of the Linguistic Study of the Semitic Alphabetic Texts from Ras Shamra* (= *Analecta Orientalia*, 20), Rome 1940.

(2) J. Aistleitners Bearbeitung von A und B in *Theologia* II (Budapest 1935) 97-103, 193-204, 291-302 habe ich leider nicht benutzen können.

Kanon fehlt. Da Virolleauds Bezeichnungen, die als die des Herausgebers den ersten Anspruch auf Berücksichtigung hätten, zu umständlich sind, so zitiere ich nach Bauers Handausgabe; die später veröffentlichten grossen "Epen" erscheinen hier als Anat, Dn. (das freilich besser nach Aqhat zu benennen wäre) und K. mit Kolumnenzahlen, die kleineren Texte mit Angabe des Fundorts in *Syria*. Auch in der Umschrift folge ich Bauer, ersetze aber das unbequeme *ṡ* mit den drei Punkten des arab. Ṯā' durch das gewohnte *ṯ* und seine drei umständlichen Alefzeichen durch *a, i, u,* die über die Stellung des Vokals zum Glottisverschluss nichts präjudizieren sollen (1).

1. — Vorstufen des Satzes liegen in den eingliedrigen Aussagen über die Existenz einer Sache vor, wie *mṯb Il mṣll bnh* "(vorhanden ist) ein Wohnsitz Ils, ein Obdach seines Sohnes" usw B I, 13-19. (anders Cassuto, Or. 1938, 273). Negiert wird ein solcher Ursatz durch *bl : bl ṭl* "es gibt keinen Tau" I Dn. 44, so auch in den Relativsätzen, *dbl spr dbl hg* "die zahllos, unberechenbar" I K. 90/1. Aus solchen Negativsätzen entwickelt sich wie in den andern semitischen Sprachen die Wortverneinung, wie *ṣḥrrt la šmm* "regenlose Ebenen" A II, 24/5, B VIII, 22. Als ursprünglich eingliedrig sind wohl auch die Sätze mit *iṯ* aufzufassen, wie *iṯ Zbl bʿl arṣ* "es lebt Z. der Herr der Erde" A III, 3, *iṯ yn* "Wein ist da" 60, 72, 74, "in der Frage *hm iṯ šmt hm iṯ ʿ̄ṣm* "ob (Fleisch)Fetzen, ob Knochen vorhanden sind" I Dn. 110. Aber wie im Hebr. und Aram. verschiebt sich auch hier schon das syntaktische Gefühl, sodass Wendungen entstehn, wie *rgm iṯ ly* "eine Botschaft habe ich" Anat III, 18. Dieselbe Entwicklung macht auch das aus einer Frage hervorgegangene *in* durch, wie *in šmt in ʿ̄ṣm* "es gibt keine Fleischfetzen, keine Knochen" I Dn. 117, *in dʿlnh* "niemand ist, der über ihm wäre" B IV, 44 (Anat V 41), *in bt lBʿl* "Baal hat kein Haus" eb. 50. Die syntaktische Verschiebung zeigt sich darin, dass solche Sätze schon untergeordnet werden können, in einer Aussage, wie *ydʿtk bt kanšt kin bilht qlṣt* "ich kenne dich, meine Tochter, (und weiss), dass du freundlich bist, dass unter den Göttinnen keine willig (wie du)" Anat V 36, und als Relativsatz *pd in bbty ttn* "sondern das, was meinem Hause fehlt, sollst du (mir) geben" I K. 142.

(1) Nicht der Ursprung, wohl aber die Verwendung der drei Zeichen entspricht der des Alif, Wāw, Yā' der arabischen Orthographie als "Träger" des Hamz, gleichviel ob es die Silbe eröffnet oder schliesst.

2. — Die zweigliedrigen Nominalsätze stimmen in Bildung und Verwendung ganz mit dem Gebrauch der übrigen semitischen Sprachen überein; vgl. z. B. *qrth abn* "seine Stadt ist aus Stein" I K. 117. Auch hier steht das Prädikat, wenn es aus einer Präposition mit ihrer Dependenz besteht, voran, wie *tḥth kkdrt riš ʿlh kirbym kp* "Unter ihr liegen haufenweise Köpfe, über ihr wie Heuschrecken Hände" Anat II 9, 10.

3. — *a*) Für den Gebrauch des Nomens zeigt das eben genannte Beispiel die Verwendung des reinen Stammes als Pl. oder genauer als unbestimmter Numerus. Bemerkenswert ist, dass dieser Gebrauch, der sich allgemeinsemitisch ausser nach den Zahlen über 11 nur bei Lebewesen gehalten hat, hier auf Sachen ausgedehnt ist, wie es sonst das Arab. ausser nach *min* und dem Artikel *lil-istiġrāq* (de Sacy, Gr. ar^2., I, 436) und das Hebr. (*šaiʾan kaṯīran* "viele Dinge" b. al-Aṯīr K. VIII, 171, 5 v. u., *gᵉwīyā* "Leichen" Nah. 3, 3) sowie das Amhar. (Grundr. II, 57 a, Anm. 2) nur vereinzelt tun.

b) Die Unvollkommenheit der Schrift erschwert uns bekanntlich den Einblick in die Flexion des Nomens, sodass sich über die wichtige Frage der Determination kein sicherer Entscheid fällen lässt. Ginsberg, JRAS 1935, 46/7, hat erkannt, dass das Ugar. wie das Akkad. und das Südarab. jedes Satzglied durch ein angehängtes *mā* hervorheben kann, und dass dies *mā* in *hkly dtm ḫrṣ* "mein Palast aus Gold" B VI, 37/8 sogar die St.-cstr.-kette unterbricht. Das geschieht auch sonst, wie *bqrbm asm* "in einer Scheune" I Dn. I, 67, *lḫtnm Bʿl* "o Schwiegersohn Baals" *Syria* XVII, 219, 25/6 (s. Ginsberg, Or. 1939, 324), *bnm Il* neben *bn Il* (in dem noch nicht veröffentlichten Text II K. 1-2, 10 bei Virolleaud, Dn. 192 n. 1), *rkb škmm ḫmt* "steige auf den Nacken der Mauer" I K. 74/5 (1) und so besonders häufig bei Präpositionen, wie *ʿmm Pbl Mlk* "zu P. M." I K. 302/3, *lm Nkr mddth* "für N. seine Geliebte" eb. 102/3, *bm bkyh* "bei seinem Weinen" eb. 31, *bm nšq whr* "mit Kuss und Empfängnis" 60, 56, *bm lb bm kbd* "im Herzen, in der Leber" I Dn. 34/5, *km tsm ʿṯtrt* "wie die Schönheit As." I K. 146, *km šqlm* "wie Schekel" eb. 29, *km Ilm* "wie Il" B V, 63, *km nšr* "wie ein Adler" Ca 13; zum Wechsel zwischen Präpositionen mit und ohne *m* vgl. Rosenthal, Or. 1939, 233. So können im Pl. und Dual

(1) Virolleauds Auffassung als Pl. (les épaules) widerspricht dem hebr. Gebrauch des Wortes als Sg. tantum.

St. abs. und cstr. zusammenfallen, wie *tlṯ sswm mrkbt* "drei Wagenpferde" I K. 128 (aber noch *ks ḫrṣ* "goldene Becher" B III, 44 bei Ginsberg, a. a. O.). Daher ist auch nicht selten über den Numerus schwer zu entscheiden. So wird man die Stoffnamen *kspm ḫrṣm* I K. 205/6 schwerlich als Pl. fassen dürfen; ob man das häufige *thmtm* als "die beiden Ozeane" fassen darf, wie es meist geschieht, ist zum mindesten fraglich. Zweifelhaft ist es auch, ob man *mrḥqtm* in dem Briefe *Syria* XIX, 127, 10 als Dual fassen und mit Dussaud als "tout au long" interpretieren darf; denn *rḥq* heisst doch niemals "lang", sondern immer nur "fern". Unsicher ist es aber auch, ob man darin eine Adverbialendung *am* erblicken darf, wie ich es ZDMG 94, 338, n. 3 mit Virolleaud tat; denn die vermeintlichen andern Beispiele dafür sind auch unsicher. Das *mṯm* Anat II, 15 wird von Aistleitner, ZATW NF 16 (1939) 207 ganz anders als von Virolleaud, freilich kaum überzeugender, gedeutet. Warum man in *ṯnm* "zweimal" parallel mit *tlṯ* "dreimal" III Dn. I, 22 mit Gordon (6, 49, S. 35) ein Adverb und nicht einfach den Abs. des Zahlwortes annehmen sollte, ist nicht abzusehn. So bleibt es auch unsicher, ob man mit Nielsen, R.-Š.-myth. 13/5 (vgl. De Langhe, 292, n. 14) für das häufige *ilm* = *il* und *ilhm* = *ilh* eine Mimation annehmen darf, die durch das in der Götterliste 17, 11 alleinstehende *Mlkm* (Bauer, ZATW 51, 99) nicht gestützt werden kann. Mit Recht lehnt denn auch Gordon (7, 7 S. 39) eine solche Annahme ausdrücklich ab.

4. — *a*) Näherbestimmungen des Nomens treten im Genetiv auf. Allerdings ist dieser bisher nur nach Präpositionen in der Flexion sicher belegt, in *tḥt ksi* "unter dem Thron" Ca 7 und *yrd lksi* "stieg vom Thron herab" A* VI, 12. Zweifelhaft ist die Deutung von *Mt rpi,* dem ständigen Beiwort Dnils, das Aistleitner (*Dissertationes in honorem E. Mahler,* Budapest 1937, 37 ff) als Mt "der Unterweltliche" fasst; es könnte statt eines Genetivs auch ein unflektiertes Adjektiv vorliegen. In *qṣ mri,* Anat I, 8, das Gordon (7, 7 S. 39) mit "the cutting of a fatling" übersetzt, sieht Aistleitner, ZATW 1939, 209, mit Recht ein Verb mit Obj.: "schlachtete das Mastvieh", da ein Inf. durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist (ganz anders Cassuto, Or. 1938, 281 zu der Parallelstelle B III, 431). Hier wäre also schon eine Störung der Flexion anzuerkennen, wie in *ʿdn mʿ ṣbuk* "biete dein Heer auf" I K. 88, und in *ṣbu ṣbi Ngb* eb. 86.

b) Im übrigen stimmt der Gebrauch des St. cstr. durchaus zu dem aus den andern Sprachen bekannten. So haben wir auch hier den steigernden Genetiv in *skn sknm ʿdn ʿdnm* D II, 53/4 (s. Dus-

saud, RHR 113 [1936] 16), und die Univerbierung einer St.–cstr.–verbindung in *ṯigt ibrh* "sein Rindergebrüll" I K. 120, *nhqt ḥmrh* "sein Eselsgebräh" eb. 121, *mlk ʿlmk drkt dt dr drk* "deine ewige Herrschaft und Macht von Geschlecht zu Geschlecht" Ca 10. So ersetzt der Genetiv eines Abstraktums wie sonst oft ein fehlendes Adjektiv in *aṯt ṣdqh mtrḫt yšrh* "seine rechtmässige Frau, seine legitime Gattin" I K. 12/3.

c) Wie später im Aram. wird die St.–cstr.–verbindung schon oft durch das Pron. *d* aufgelöst (Beispiele bei Gordon 5, 38-41). Wie schon Gordon 41 gezeigt hat, können solche Verbindungen auch Adjektiva ersetzen, so noch in *lḥmh dnzl* "sein überschüssiges (?) Brot" I K. 162. In *dʿlmk* "(dein Knecht bin ich und) dein (Diener) für ewig" A* II, 12 s. Cassuto, *Annuario st. ebr.* 1938, 11 steht eine solche Verbindung schon ganz unabhängig (1). Das scheint auch der Fall zu sein in *dt rbtm* (2) an der leider noch recht unklaren Stelle B I, 31.

5. — *a*) Beim Verbum ist der Gebrauch des T–Reflexivs vom Grundstamm zum Ausdruck von Bewegungen (wie namentlich im Akkad., s. Grundr. II, 142, § 72) zu beachten in *ttlkn* "sie gingen weg" 60, 67, *ttlk* "sie ging weg" A* VI, 26, *itlk* "ich gehe weg" AII, 15 wie akkad. *ittalik* und hebr. *hiṯhallēḵ;* so finden sich aber auch *yitbd* "soll umkommen" I K. 24, *ttpl* "sie soll fallen" eb. 21, *yrtqṣ, trtqṣ* "tanzte" (die Keule in Baʿals Hand) Ca 13, 15. Wenn Bauer in 6, 19 richtig *tptrʿ* für *tkrʿ* liest, so wäre das Reflexiv hier mit dem Objekt *ṯd–* konstruiert "die Jungfrau Anat enblösste ihre Brüste", was ja auch sonst im Semit. vorkommt.

b) Da die konstatierende Grundbedeutung der *qtl*–form in ihren verschiedenen Aspekten schon von Goetze JAOS 1938, 268/84 erschöpfend belegt ist, so braucht hier nicht mehr darauf eingegangen zu werden (3). G. geht aber wohl zu weit, wenn er annimmt, dass

(1) Bauers Hinweis auf *dʿlnh* "der über ihm ist" B IV, 44 kann diesen Sprachgebrauch nicht erläutern.

(2) Weder Dussauds Auffassung (RHR 111 [1935] 11) "Forgeons pour El en grande quantité" (*dat ribotayim* "deux myriades") noch die Goetzes (JAOS 1938, 269) "the smiths work for El (was) of a brilliant (kind)" (G. liest *dt ʾbtm* gegen Virolleauds Autographie) befriedigen ganz (s. 6, f).

(3) Es sei daher nur angemerkt, dass Goetze S. 283/4 zwei verschiedene Gebrauchsweisen irreführend zusammengestellt hat. In A VI, 10, 14 erkennt er mit Recht den gewöhnlichen Gebrauch des sem. Passivs in *ytn, ytnt.* Dagegen können in B VI, 36, 38 die Verba *bnt* und *ʾdbt* sicher nicht als Passiva

der normale Gebrauch des Perfekts im Hebr. dem Ugar. ganz fremd sei (S. 285). Damit kann doch wohl nur das Perf. der einfachen Erzählung gemeint sein. Dies fehlt aber im Ugar. nicht ganz, wenn die Texte auch gewöhnlich im *yqtl* berichten. So kann *ṣḥq Kṯr w Ḫss yšu gh wyṣḥ* B VII, 21/2 doch nur heissen: "da lachte K. Ḫ., indem er seine Stimme erhob und schrie", wie *ṣḥq btlt ʿnt tšu gh wtṣḥ* B V, 87 (= III Dn. VI, 22, nicht II Dn., wie bei G. 273), und es ist reine Willkür, wenn G. a. a. O. S. 273 n. 36 dekretiert: "*ṣḥq* denotes a state, but *yṣḥq* an action". Ob man das Lachen an sich als einen Zustand oder als eine Handlung bezeichnen will, ist nebensächlich; es kommt nur darauf an, ob der Erzähler den Tatbestand einfach feststellen, oder ob er ihn in seinem Verlauf vorführen will. So wird man auch *ik mxy Aliyn Bʿl ik mxyt btlt ʿnt* B III, 23 kaum anders auffassen können, denn als "dann kam A., kam die Jungfrau Anat" und solcher Fälle liesse sich noch eine ganze Reihe anführen. So wird man auch *wʿn Kṯr wḪss* "und es antwortete K. Ḫ." Ca 7 so wenig beanstanden, wie die gleiche Wendung in A II, 13 und an den von Bauer dazu notierten Stellen. Emphatisch werden eine Reihe von Handlungen im Perf. aufgeführt, um Versicherungen für die Zukunft daran anzuknüpfen in Anat IV, 35/44 (s. Aistleitner ZATW 1939, 201).

c) Aber auch in Berichten kann das Perf. mit dem Impf. wechseln, wie *tirkm yd Il kym... ark yd Il kym* "Ils Hand ward lang wie die See" 60, 33/4, wo man allerdings annehmen könnte, dass auf die Schilderung des Vorgangs das Ergebnis folgte, wie es Ginsbergs Übersetzung, JRAS 1935, 67 anzudeuten scheint. Eine solche Auffassung aber liesse sich für den Wechsel zwischen Perf. und Impf. in *rš krt... lypq... wtbʿt.. tmt... yitsp* I K. 10-18 nicht durchführen; hier wird die Katastrophe, die über Krts Haus hereingebrochen, in verschiedenen Episoden vorgeführt, ohne dass ein Wechsel der Aspekte bemerkbar wäre. Wie in den andern semit. Sprachen kann der Wechsel zwischen Perf. und Impf. aber auch dazu dienen, Haupt- und Nebenhandlungen gegen einander abzuheben wie in *wyrd Krt lggt ʿdb akl lqryt ḫṭl lbt ḫbr yip lḥm* usw "und K. stieg vom Dach herab, beschaffte Nahrung für die Stadt, Weizen für den *bt ḫbr,*

---

gefasst werden (*bunītu, ʿudibtu* "für mich ist gebaut, gemacht"), sondern hier liegt die nicht nur dem Semit. geläufige Verwendung von Verben für Tätigkeiten vor, die das Subj. nicht direkt, sondern durch Vermittlung ausführt ("ich habe bauen, machen lassen").

um Brot zu backen" usw. I K. 79/81 (1). Besonders auffällig ist der Wechsel der Verbalformen in I K. 156-173. Der Bericht beginnt mit zwei Impff., denen 11 Perff. folgen; vielleicht sollen die vorbereitenden Handlungen im Impf. *yrtḫṣ yrḫṣ* von den Haupthandlungen im Perf. abgehoben werden. Man darf hier wohl nicht an einen vorausgeschickten Zustandssatz denken, wie er im Hebr. allerdings sich findet (s. Nyberg zu Hosea S. 67) und wie er vielleicht für *wyṣi Trḫ ḥdṯ* I K. 100/1, *wybl Trḫ ḥdṯ* eb. 189 "nachdem T. den Neumond heraus(herauf)geführt" anzunehmen ist.

d) Wie im Hebr. kann aber das Perf. auch Tatsachen für die Gegenwart konstatieren. So heisst es B V, 88/9: *tbšr Bᶜl bšrtk ybl<u>t</u>* "freue dich B., ich bringe dir frohe Botschaft" wo G. S. 278, 280 "a continuous state which a person has effected by his action with regard to an other person or an object" also "I have brought, delivered" sehn will. Der konstatierende Sinn kann noch durch die Partikel *l* verstärkt werden in *lrgmt lk Zbl Bᶜl tnt lrkb ᶜrpt* "ich melde dir Z. B., wiederhole dem Wolkenreiter" Ca 7/8. Weiter steht das Perf. auch in Ankündigungen wie in der Mots. A II, 19 *mxt lnᶜ–my arṣ dbr* "ich gehe nun nach dem schönen Steppenland" und in Prophezeiungen, wie *wld šph lKrt* "ein Sprössling wird K. geboren werden" K. 152 (s. Aistleitner z. St. S. 3). Das Perf. kann dann auch in Anweisungen stehn, wie *hlk lalpm Ḫšš* "die Ḫ. sollen zu 1000en gehn" K. 92, *yḥd bth sgr* "der Einsame soll sein Haus verschliessen" eb. 96 (s. Albright, BASOR 71, 39, Aistleitner 3); bezeichnenderweise geht die Anweisung eb. 97 ff in das Impf. *tskr, yšu, ymzl* über, ohne dass ein Anlass dafür gegeben wäre. Schliesslich kann eine solche Anweisung sogar einen Imp. fortsetzen, wie in *lḥm(m) ᶜm aḫy lḥm wštt ᶜm a(ḫy) yn* "iss mit meinem Bruder Brot und trinke mit meinem Bruder Wein" A* I, 24/5, so auch *lk lk ᶜnn ilm, atm bštm wan ṯnt, uxr lrḥq ilm* "geht, geht ihr Götterboten, aber ihr werdet beschämt werden (2), so will ich selber das gleiche tun und zum fernwohnenden Gott eilen" Anat IV 77/8, wo das Perf. nach gewohnter semitischer Syntax mit dem Impf. fortgeführt wird,

(1) Aistleitner, K-Leg. 3, übersetzt *yrd* als Imp., obwohl dieser sonst wie in den andern sem. Sprachen *rd* heisst (s. Gordon S. 63).

(2) D. h. Ihr werdet meinen Auftrag nicht schnell genug ausführen, sodass ich mich selbst auf den Weg machen muss. Aistleitners Übersetzung: "Macht euch auf den Weg für *bštm*" (ZATW 1939, 201) lässt sich etymologisch nicht rechtfertigen.

wie in *Hyn ʿly lmpḫm yṣq ksp yšlḥ ḫrṣ* " H. stieg auf zum Blasebalg, das Silber zu giessen und das Gold zu bearbeiten" B I, 24/7. Wie Befehle so können auch Wünsche im Perf. auftreten; indem der Redende den gewünschten Zustand als schon eingetreten bezeichnet, führt er ihn durch Wortzauber gewissermassen herbei, wie *ʿm ʿlm ḫyt ḫṣṭ* " in Ewigkeit mögest du leben und glücklich sein " B IV, 42. Aber auch dabei können Perf. und Impf. parallel gehn, wie *šlm tmlk šlm mlkt* " Friede herrsche, Friede möge herrschen " 60, 7 (vgl. B III, 28/32).

e) Für das sogenannte Impf. kann durch die Diskussion von Ginsberg, Goetze u. a. als festgestellt gelten, dass wir nur eine Stammform *yaqtul,* dagegen vier Modi zu unterscheiden haben, neben dem Ind. vermutlich auf *u* einen Subj. auf *a,* einen Apokopat und einen Energicus. Der Indikativ ist die gewöhnliche Form der Erzählung, die durch Beispiele nicht erst belegt zu werden braucht. Die Präfixform, die im Gegensatz zu *qatala* einen Vorgang in seinem Ablauf schildert, ist in der epischen Sprache durchweg an die Stelle des nüchtern konstatierenden Perfekts getreten. Aber auch in dessen eigentlichstes Gebiet dringt sie schon ein, wenn sie für die Vorvergangenheit gebraucht wird, wie in *ṯnm tšqy msk ḫwt* " zweimal hatte sie von diesem Mischtrank getrunken " I Dn. 224, das zurückweist auf *wtqḫ Pxt wtšqynh* " und P. nahm und trank ihn ", eb. 216/7. In solchen Berichten steht sicher der Ind., wie die Formen von III *y* zeigen in *ymxy lUdm rbt* " er kam nach dem grossen U. " I K. 210, *apnk Mṯt dnty tšlḥm tššqy ilm* " dann speiste und tränkte M. d. die Götter " II Dn. 5, 28/9, *tbky Pxt bm .lb* " P. weinte in ihrem Herzen " I Dn. 34. Dieselbe Form erscheint auch in Nebensätzen, wie *lpʿn Il thbr wtql, tštḫwy wtkbdnh* " zu Füssen Ils neigte sie sich und warf sich nieder, indem sie ihm huldigte und ihn verehrte " A I, 37/8, *wyqḫ dbḥ ilm yšʿly dxšt bšmym* " und nahm das Opfer für die Götter, um es als Nachtopfer (?) zum Himmel aufsteigen zu lassen " I Dn. 185. Neben der Vollform erscheint aber in der einfachen Erzählung auch die Kurzform, nicht nur in dem zum Hebr. stimmenden häufigen *wyʿn, wtʿn* " und er (sie) antwortete (hub an) " sondern auch *ʿd šbʿt šnt ybk lAqht* " bis zu 7 Jahren weinte er über A.." I Dn. 177, *apnk ʿṯtr ʿrṣ yʿl bṣrrt ṣpn* " dann stieg A. auf zum Gipfel des Nordens " A I, 56/7 und in Nebensätzen, wie *yšu yr šmmh* " er hob (den Stab) und warf ihn gen Himmel " 60, 37/8, *trd Nrt ilm Špš ʿd tšbʿ bk tšt kyn udmʿt* " die Götterleuchte Š. kam herab, sich satt zu weinen, wie Wein die Tränen zu trinken " A I, 8-10. Dieselbe

Form erscheint nun auch in Verbindung mit dem affirmativen *k*, das das Verbum ans Satzende rückt, um es um so nachdrücklicher hervorzuheben, wie *Il aṯtm kypt* "Il verführte zwei Frauen" 60, 39; danach werden auch andre Verba in dieser Stellung als Kurzformen zu nehmen sein, wie *lktp ʿnt ktšth* "auf Anats Schulter legte sie es" A I, 15, *gm lxlmh Bʿl kyṣḥ* "dann schrie B. seinem Diener zu" B VII, 53 (1). In der Erzählung erscheint aber auch die Verstärkungspartikel *l*(*ū*?) vor dem Impf. wie *tbʿ wl yṯb ilm idk lytn pnm ʿm bʿl mrym ṣpn* "er machte sich auf und kehrte fürwahr zu den Göttern zurück, dann wandte er sich fürwahr zum Herrn der Höhe des Nordens" A* I, 9-11, so auch im Nebensatz, wie *yṯb lkḫt Aliyn Bʿl pʿnh limxyn hdm rišh lymxy apsh* "er setzte sich auf den Thron A. B.s, indem seine Füsse bis zum Schemel reichten und sein Haupt bis zur Spitze" A I, 58-61.

f) Wie im Hebr. (*kī ḇaʿᵃlōṯām mim-Miṣrayim wayyeleḵ Yiśrāʾēl* "als die Israeliten von Ägypten heraufkamen, gingen sie" Jud. 11. 6, *mibbiltī yᵉḵoleṯ Yhwh le hāḇī eṯ hāʿām hazzē el hāʾāreṣ ᵓᵃšer nišbaʿ lāhem wayyišḥāṭēm bammiḏbār* "weil Y. dies Volk nicht zu dem Lande bringen konnte, das er ihnen geschworen hatte, brachte er sie in der Wüste um" Nm. 14, 16, *kᵉmarʿīṯām wayyišbᵉʿū* "da ich sie weidete, wurden sie satt" Hos. 13, 6, s. Nyberg z. St.) kann das Impf. mit *w* auch an eine adverbielle Bestimmung angeknüpft werden: *bšbʿ wtmxy lUdm rbm* "am siebten Tage kommst du im grossen U. an" I K. 108/9, so auch der Energicus in der Erzählung *bnši ʿnh wtphn* "im Augenblick sah sie" B II, 12, I Dn. 28/9.

g) Die Kurzformen dienen auch als Jussiv, wie *almnt škr tškr* "die Witwe lege das Schloss vor" I K. 97, *kirby tškn šd* "wie Heuschrecken sollt ihr das Feld bedecken" eb. 103/4, *Bʿlm ymlk* "B. soll herrschen" Ca 32, *bkm yṯb Bʿl lbhth* "so soll denn B. in seinen Häusern wohnen" B VII, 42 und negiert mit *al* : *al tšmḥ* "freue dich nicht" Anat V, 29, *al tṣr* "belagere nicht" I K. 133,

(1) Ginsberg, JRAS 1935, 56, vergleicht diesen Gebrauch von *k*, der sich auch vor dem Perf. findet (*kmt Aliyn Bʿl, kḫlq Zbl bʿl arṣ*, A I, 41/2) gut mit dem von Ges.-Buhl an erster Stelle gebuchten Gebrauch des hebr. *kī*. Dass ein Unterschied in der Zeitsphäre zwischen diesem *k* und dem *l* vor dem Impf. vorliege, wie Ginsberg, Or. 1936, 181 vermutete, ist aber nicht wahrscheinlich, da die Kategorie des Tempus der Sprache von Ugarit noch ganz zu fehlen scheint.

al aḫdhm by(d) "ich will sie nicht mit der Hand fassen" Anat V, 30 (1). Auch der Jussiv kann durch *l* verstärkt werden, wie *lamlk bṣrrt ṣpn* "ich will herrschen über die Höhen des Nordens" A I, 62, *wlyšn Pbl Mlk lqr ṯegt ebrh* "P. M. möge sein Stiergebrüll in menschliche Stimme verändern" I K. 119, *hwt laḥw* "ein Wort (Aistleitner, *Diss. Mahler* 39 'dies') will ich kundtun" I Dn. I, 16. Diese Verbindung scheint aber auch in zweifelnder Frage aufzutreten, wie *dq anm lyrpᶜ ᶜm Bᶜl* "soll einer mit schwachen Kräften sich gegen B. erheben?" A I, 50/1.

h) Der Energicus, den das Hebr. nur im Kohortativ (2) und vor Suffixen erstarrt bewahrt hat, ist hier noch in lebendigem Gebrauch, nicht nur in Ankündigungen, wie *aṯbn ank wanḫn* "ich will mich setzen (3) und ruhn" A III, 18, *iqran ilm nᶜmm* "ich will die gnädigen Götter anrufen" 60, 23, und Aufforderungen, wie *qḥn wtšqyn yn* "nimm und trinke Wein" I Dn. 215, sondern auch in Erzählungen, wie *Dnil bth ymxyn* "D. begab sich in sein Haus" I Dn. 170, wo fortgefahren wird mit *yštql Dnil lhklh; bkm tmdln ᶜr bkm tṣmd pḥl* "weinend schirrte sie den Esel, weinend das Füllen an" eb. 57/8, *tmxyn tša gh wtsḥ* "sie kam, erhob ihre Stimme und schrie" eb. 89. Hier ist der Subjunktiv *tša* zu beachten, gegenüber *bkm tšu abh* "weinend hob sie ihren Vater" eb. 59 und *yšu gh wyṣḥ* "er erhob seine Stimme und schrie" eb. 117 in unabhängigen Sätzen. Ferner *wtldn Mṯ* "und Mṯ gebar" A* V, 22, *tṯbn bᶜl lhwty* "du nahmst deinen Sitz als Herrscher auf mein Geheiss" B VII, 24/5 (s. Dussaud, RHR 111, 30).

i) Wie Nomina so können auch Verba durch enklitisches *ma* hervorgehoben werden, wie *Ib tᶜrbm bbhth* "Ib soll in seine Häuser eintreten (d. h. ihn heiraten)", *Syria* XVII, 216, 18 (s. Ginsberg, Or.

(1) Aus der negativen Frage entwickelt sich der Gebrauch von *al* in positiven Sätzen, wie *dll al ilak lbn ilm Mt* "wahrlich ich werde einen Führer zum Sohn Gottes Mt schicken" B VII, 45, *idk al ttn pnm ᶜm xr trxzz* dann sollst du dich nach dem Tal von T. wenden" B VIII, 1, s. Ginsberg, Or. 1936, 181 n., Herdner, GLECS III, 54/8, Aistleitner, ZATW 1939, 205 zu Anat VI, 12 (der aber ar. *'alā* vergleicht). Als Frage fasst Cassuto, Or. 1938, 285 n. 4 auch den Satz mit *bl* B V, 123, doch ist wohl eher an hebr. *'ᵐḇāl* zu denken (s. Baneth, OLZ 1932, 451, Dussaud, RHR 108, 276).

(2) Gegen Bauers Verknüpfung des Kohortativs mit dem arab. Subjunktiv s. Verf. bei H. Birkeland, *Akzent und Vokalismus im Althebr.*, Oslo 1940, 127.

(3) Dussauds Übersetzung (RHR 111, 58) "je deviens vieux" (nach arab. *šāba*) ist mit dem Lautstand nicht zu vereinbaren.

1939, 324), *yṣq ksp lalpm ḫrṣ yṣqm lrbbt* " er goss Silber zu 1000en, Gold zu 10 000en " B I, 27/8 (1), *wbn bht ksp whrṣ bht ṯhrm iqnim* " baue Tempel aus Silber und Gold, Tempel der Reinen, die ich eifernd liebe " B V, 80/1, *aštm Kṯr* " ich setze K. ein " B VII, 15, *ytnm qrt ʿly* (*nm*?) " Ehre sei dem(n?) Erhabenen gegeben " 60, 3 (2), *tlkm Rḥmy wtṣd* " R. geht und schweift umher " 60, 16, *bšm tgʿrm ʿṯtrt* " bei Namen schilt A. " Ca 28, *tirkm yd Il kym* " Ils Hand ist lang wie die See " 60, 33 (3). Dies *m* findet sich auch am Imperativ, wie *wʿl agn šbʿdm dx* (*št*?) " und aufs Feuer setze das Opfer (?) " 60, 15, *lḥm hm štym lḥm bṯlḫnt lḥm štym bkrpnm yn* " iss und trink, iss Brot von den Tischen, trinke Wein aus den Krügen " B IV, 35 (4), und am Partizip, wie *nḫtm ḫṭk mmnnm mṭ ydk* " gesunken ist dein Szepter, geschwächt der Stab deiner Hand " 60, 10 (5).

k) Dass ein Part. einem Pronomen als Subj. im Nominalsatz wie andre Prädikate vorangehn kann, ist nicht auffällig, wie *pʿbd an* " dann mache ich " B IV, 59, neben *pʿbd ank* eb. 60, *lm ank* " ich achte gering " I K. 137, *ngš ank Aliyn Bʿl, ʿdbnn ank* (*k*) *imr bpy* " ich unterdrücke A. B., ich richte ihn zu wie ein Lamm in meinem Munde " A II, 22. Diese Stelle zeigt, dass auch das Part. wie das Impf. das Suffix 3. m. sg. mit *n* anfügen kann, so noch *bkrb ʿṣ̄m ridn Mt* " durch den gewaltigen Humpen (?) machte ihn Mt erzittern "

(1) Nach Dussaud RHR 111, 11. n. 7 wäre *yṣqm* Part. im Pl., aber der Parallelismus von *yṣq* und *yšlḫ* in Z. 26 zeigt, dass auch *yṣqm* Impf. ist.

(2) An diesen drei Stellen scheint Dussaud RHR 111, 20, 29 n. 5, 33 n. 3 (mit andrer Auffassung von *qrt*) das *m* als Suffix 3. pl. m. zu fassen, das aber sonst immer *hm* lautet, s. Gordon, 5, 37, S. 27. Zu *iqnim* s. Albright, JAOS 1934, 124; Virolleauds Auffassung *Syria,* XVII, 216 sucht Cassuto Or. 1938, 283 zu stützen.

(3) Damit erledigt sich meine Vermutung ZDMG 1940, 337, n. 1.

(4) Auch hier will Dussaud RHR 111, 16, n. 6 das *m* als Suffix fassen (*štym* " abreuve-les "); aber *šty* heisst immer nur " trinken " nicht " tränken " (s. *štḫm šṯqy* II Dn. V, 28). Wie D. fasst auch Virolleaud, der die Formen als Intensiva nimmt, auch an der Stelle B III, 40 (*Syria,* XIII, 130) und Cassuto (Or. 1938, 281); aber diese Vermutung stützt sich nur auf die Ergänzung *ilm* in Z. 41. Bei dem Imp. f. sg. *šty* fällt die Pleneschreibung auf; Ginsberg *Kiṯbē Ugarit* 29 nahm deshalb an, dass hier der Inf. *šatāyuma* als Imp. verwendet sei; vielleicht liegt aber eine Form *šitayī* vor, wie sie dem syr. *eštāi* zugrunde liegt. Einen Imp. mit *m* nimmt Gordon S. 66 auch für *atm* an, das aber Anat III, 25 in leider noch unklarem Zusammenhang steht.

(5) Dussaud RHR 1933, 9 fasste die beiden Partt. als Pl. (C'est nous qui faisons incliner usw.), aber *nḫt* kann doch nur intr. sein, wie es Ginsberg JRAS 1935, 67 fasst.

Anat I, 12 (s. Aistleitner, ZATW 1939, 209). Rätselhaft ist noch das *n*, das ein Part. hervorzuheben scheint, in *wgrnn ʿrm šrn* " und die Ortschaften dreschen Getreide " I K. 110 (so Aistleitner, K.-Leg. S. 4).

l) Infinitive können mit Präpositionen adverbial auftreten, wie *bbk Krt bdmʿ Nʿmn xlm Il* " da K. weinte, Tränen vergoss N., der Diener Ils " I K. 59, vielleicht auch *wyqrb bšal Krt* " er nahte sich K. mit der Frage " I K. 37/8 (wo Aistleitner *wšal* konjiziert). Wie im Hebr., Sab. und Ägypt. (s. Erman, Äg. Gr. 4 § 420), so scheint auch hier der Inf. ein Verbum fin. fortsetzen zu können wie *tiḫd šnth wakl bšmm* " ihre Zähne packten und frassen giftige Kräuter " I Dn. 9 (1). Einen solchen Gebrauch nimmt Ginsberg, Or. 1936, 177, dem Gordon 8, 25 sich anschliesst, auch für *wʿn* " und antwortete " A I, 53, III, 3 an, doch ist hier die Auffassung als Perf. 3. s. m., das auch vor einem fem. Subjekt stehn kann, nicht ausgeschlossen (s. 8).

6. — *a*) Die Rektion des Verbums weist kaum Besonderheiten auf. Das Ziel einer Bewegung wird dem Verb im Acc. untergeordnet, wie *Dnil bth ymxyn* " D. kam in sein Haus " I Dn. 170, *wyqm gg* " und stieg aufs Dach " I K. 35, mit persönlichem Objekt *wlyṯb ilm* " und setzte sich unter die Götter " A* I, 9, *tʿpp ṯr Il dpid* " sie flog zu dem Stier Il d. " B II, 10 (s. Dussaud RHR 111, 13, Cassuto, Or. 1938, 277, n. 4) wie *nʿl Il* " wir wollen zu Il aufsteigen " B I, 37, als 2. Obj. *hm ḥry bty iqḥ* " eine Edle will ich in mein Haus nehmen " I K. 203/4, *ša ydk šmm* " hebe deine Hände zum Himmel " I K. 75/6. Doch hat sich die Sprache wie das Hebr. auch einen besonderen Ausdruck für das Richtungsobjekt in der Endung *hā* geschaffen, wie *nša ydh šmmh* " er erhob seine Hände gen Himmel " I K. 168, *tntkn udmʿh ... arṣh ... mṯth* " seine Tränen flossen zu Boden, auf das Bett " I K. 28/30; wie im Hebr. kann diese Endung auch auf die Zeit übertragen werden, wie *ʿlmh* " in Ewigkeit " I Dn. 154 (s. Gordon 7, 24) (2).

b) Neben der Verwendung des Acc. als direktes Obj., die nicht belegt zu werden braucht, findet sich auch der Acc. des Stoffes, wie *nḫlm tlk nbṯm* " die Bäche fliessen mit Honig " A III, 7, *wtrḥṣ ṯl šmm šmn arṣ* " sie wusch sich mit dem Tau des Himmels und dem Fett der Erde " Anat IV, 87.

(1) Aistleitner, *Diss. Mahler* 39 " sie packte mit ihren Zähnen ", aber kann *šnth* das heissen?

(2) Wo aber Aistleitner, a. a. O. *šlmh* " seines Vergewaltigers " für *ṗʿlmh* liest.

c) Wie in allen semitischen Sprachen kann das Suffix am Verbum auch hier als indirektes Objekt auftreten (1), wie *šbt dqnk ltsrk* "die graue Farbe deines Bartes (2) soll von dir weichen" B V, 66 (anders Dussaud, RHR 111, 19), *ʿwrt yštk* "setzte dir Blindheit" I Dn. 167, *bt arzm ykllnh hm bt lbnt yʿmsnh* "ein Zedernhaus soll man für ihn vollenden, ein Ziegelhaus für ihn aufrichten" B V, 72/3. Statt einer solchen Konstruktion ist das Suff. an das nominale Objekt verschoben in *bšrtk yblt* "ich bringe die frohe Botschaft" B V, 89, *Il ytn bšrty* "Il brachte mir frohe Botschaft" I K. 150. Ein vorweisendes Suffix erscheint in *ltphnh aṯt krpn* "es sah die Frau den Pokal" Anat I, 14.

d) Als Beispiel freierer Verwendung eines adverbialen Accusativs sei verzeichnet: *tdʿṣ ʿnt pʿn* "Anat hüpfte auf den Füssen" Anat V, 12. Oder ist *tdʿṣ* Kausativ?

e) Zweimal scheint das direkte Objekt durch die Präposition *l* eingeführt zu werden, in *yprq lṣb wyṣḥq pʿnh lhdm yṯpd* "er stürzt den Sitz um und lacht, sein Fuss wirft den Schemel um" B IV, 28/9 (anders Gordon 8, 37 und Dussaud, RHR 111, 29, "du pied il rejette"; aber eine solche Verwendung des Acc. liesse sich wohl durch das Beispiel in e nicht genügend rechtfertigen).

f) Der Gebrauch des doppelten Accusativs bewegt sich in denselben Bahnen wie in den verwandten Sprachen, so bei Verben der Bewegung (s. a.) noch *aqrbk abh Bʿl* "ich bringe dich zu ihrem Vater Bʿl" *Syria* XVII, 219, 27 (s. Ginsberg, Or. 1939, 324), bei Kausativen wie *mṯn rgmm argmk* "ich sende dir wiederholte Botschaft" B I, 20 (3); *špq ilm kḫṯm yn* "lass die Götter der Throne an Wein sich sättigen" B VI, 51 und so eb. 47/54 (dazu Bauer, ZATW

(1) Durch ein Versehn ist in meinem Grundr. II, 322 dieser Sprachgebrauch dem Hebr. abgesprochen; es sei dafür auf G. Hoffmann, ZDMG XXXII, 739, Nyberg, Hoseast. 35, AJSL 34 (1918) 197, Joüon, Gr. 366 n. 2 und auf Stellen, wie Gn. 26, 29, Jos. 15, 19, Js. 65, 5, Zach. 7, 15 verwiesen.

(2) Weniger wahrscheinlich "deines Alters", Cassuto, Or. 1938, 283, der auch *ltbrk* für *ltsrk* vorschlägt.

(3) s. Dussaud, RHR 111, 10; dieselbe Phrase in Anat V, 75 übersetzt Aistleitner, ZATW 1939, 210 "die (darüber) Bericht erstatten, sende ich zu dir". Kann man sich nicht entschliessen, ein Afʿel neben dem Šafʿel im Ug. anzuerkennen (s. Gordon 8, 36), so darf man ein kausatives Intensiv ansetzen. Dies könnte auch in *wyṣi* "und liess hervorgehn" I K. 100 vorliegen, mit derselben Haplologie des Präfixes wie in *wayyabbᵉšẹhū* Nah. 1, 4, *wayyaddū* Thr. 3, 53, doch liegt es wohl näher an ein Kausativ *wayyōṣē* zu denken.

1933, 85, anders Cassuto, Or. 1938, 288). Eine freiere Verwendung dieser Konstruktion, wie sie in den andern sem. Sprachen nur beim Suffix am Verbum statt der Unterordnung unter eine Präposition erhalten ist (s. c) zeigt *kt Il dt rbtm kt Il nbt bksp* "schmiedet für Il ein grosses, schmiedet für Il ein Silberopfer" B I, 31/2 (s. Dussaud, RHR 111, 11/2, anders Cassuto, Or. 1938, 274, s. 4 c).

g) Beispiele für das innere Objekt in Gestalt eines Infinitivs oder Verbalnomens, das dem Verbum vorangehn oder folgen kann, bietet schon Gordon 8, 23. Sehr auffällig ist aber, dass dies innere Objekt an zwei Stellen bei Verben III ʾ im Nom. zu stehn scheint, während man doch den Acc. erwartet. Nun steht aber *yspi spu* IV Dn. II, 10, in einem noch dunklen Zusammenhang, sodass nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann, ob *spu* wirklich Inf. abs. ist. An der Stelle B IV, 34 kann allerdings kein Zweifel sein, dass in *xmu xmit* "du bist sicher durstig" ein Inf. vorliegt; doch muss dieser nicht unbedingt nach dem Hebr. als **ġamʾāu* angesetzt werden. Das Akkad. hat *ṣummu* "Durst", eine Variante zum arab. *ẓimʾun*. Diese Form könnte als *xumuʾ* auch hier vorliegen; dann wäre der Inf. nicht im Nom. oder Acc., sondern im absoluten Kasus ohne Endung anzusetzen. Einmal scheint der Inf. ein Suffix zu tragen in *mḫṣy imtḫṣ bny* "sicher werde ich meinen Sohn schlagen" B II, 24/5.

h) Zu den Präpositionen, die Gordon S. 69/72 erschöpfend behandelt hat, ist nur noch nachzutragen, dass im Ug. wie in allen semitischen Sprachen auch Namen von Körperteilen schon anfangen, zu Präpositionen herabzusinken, so besonders deutlich in *yqḥ Il mšt[ʿ]ltm lriš agn* "Il nahm zwei Kohlen von (eig. "von über" *meʿal*) der Feuerstelle" 60, 35/6, und von *ṯr* "Rücken" Anat IV, 32 *bṯr hdm Il* "über dem Schemel Ils" B I, 34, s. Cassuto, Or. 1938, 275, *lriš ḥrṣ lṯr qdqdy* II Dn. 6, 37, *lṯr rḥtm* parallel mit *ʿl ydm* A* V, 14, 13.

7. — Die durch den poetischen Stil der Texte bedingte grosse Variabilität der Wortstellung hat Gordon bereits in erschöpfenden Beispielen vorgeführt. Dazu ist nur noch die Freiheit nachzutragen, mit der das Adj. dem Substantiv vorangehn kann, wie *ġdlt arkty* "meine grosse Kunstfertigkeit" Anat V, 31, wenn nicht *ġdlt* als Abstrakt zu nehmen ist.

8. — Für die Kongruenz im Nominal- und Verbalsatz ist zu beachten, dass abweichend vom sonstigen semitischen Sprachgebrauch zu einem Subj. im Dual auch das Praedikat im Dual treten kann, wie *špthm mtqtm* "ihre Lippen sind süss" 60, 50, *aṯty Il ylt* (= *yalatā*,

durch Haplologie aus *yaladatā*, s. Ginsberg, JRAS 1935, 57, der aber *yalattā* ansetzt) "die beiden Frauen Ils gebaren" eb. 52. Im Verbalsatz kann auch vor einem persönlichen fem. Subjekt das Verb im Perf. in der m. Grundform stehn, wie *šmḫ btlt ʿnt* "es freute sich die Jungfrau Anat" B V, 82, *ṣḥq btlt ʿnt* "es lachte die J. A." eb. 87, *wʿn rbt Ảṭrt ym* "und es antwortete die Herrin, die A. des Meeres" A I, 53, vgl. B VI, 7, Ca 7, 60, 73, III Dn. 6, 22, so auch im Impf. *dyšbʿ ḥmlt arṣ* "damit die Bewohner der Erde satt werden" B VII, 52 (s. 13). Auch vor einem Pl. scheint das Verb im m. Sing. stehn zu können in *ʾyqny šdm* "das die Berge hervorbringen" I Dn. 220; doch kann das Verb auch im Fem. auftreten, wie *ttbʿ mlakm lYšb* "die Boten eilten zu Y.", worauf aber in der Form *tqtln* fortgefahren wird, die wie im Kan. der Amarnabriefe die 3. m. pl. vertritt (s. Gordon 8, 10) *tšan ghm wtṣḫn* "indem sie ihre Stimme erhoben und schrieen" I K. 300/4, (wo Virolleaud irrig "vous élèverez la voix et vous crierez"). Ebenso *ltdʿ nšm* "damit die Menschen es kennen lernen" Anat IV, 59 (1). Bei unpersönlichem Subj. wechseln beide Konstruktionen in *šmm šmn tmṭrn nḫlm tlk nbṭm* "die Himmel regnen Fett, die Täler fliessen von Honig" A III, 6, 7, doch scheint auch bei unpersönlichem Subj. die *t-n*-form zu überwiegen: *tntkm ʉdmʿth km šqlm* "seine Tränen flossen (gross) wie Schekel" I K. 28, *pʿnh ltmxyn ḥdm* "seine Füsse reichen bis zum Schemel" A I, 59.

9. — Die Frage kann durch die Interjektion *hm*, die aber auch bei Aussagen zur Erregung der Aufmerksamkeit dient, eingeleitet werden, wie in *hm ḫry bty iqḥ* "werde ich eine Edelfrau für mein Haus bekommen?" I K. 203/4, so auch beim zweiten Gliede einer Doppelfrage: *mgntm ṮṛIl dpid hm xṯtm bny bnwt* "habt ihr den Stier, den gnädigen Gott, angefleht, habt ihr zum Schöpfer der Geschöpfe gebetet?" B III, 30 (s. Gordon 11, 5, mit andrer Auffassung Götze, JAOS 58, 280) (2), und in indirekter Frage *aḫd ḥm iṯ šnt ḥm iṯ ʿṯm* "ich will prüfen, ob Fleischfetzen, ob Knochen da sind" I Dn. 110.

10. — Zum Satzgefüge ist zunächst festzustellen, dass wie in den andern semitischen Sprachen ein Nomen, auch wenn es determiniert

(1) Vor fem. Pl. vielleicht in *dbḫ tdmm amht* "ein Mahl, bei dem die Mägde schwatzen" B III, 20,1 (s. Cassuto, Or. 1938, 280 "di cui", Albright, JPOS 1934, 19 n. 82 "whisper"); dann müsste *tdmmt* in 22 Schreibfehler sein.

(2) Cassuto "i sinonimi *mgn* e *mġṯ*" Or. 1938, 271, n. 5 ist missverständlich; *mxṯ* B I, 23, *Syria* XIII, 158, 1 ist Verbalnomen zu *ẋṯy*, davon *tẋṯyn* B III, 29.

ist, durch einen asyndetisch angefügten Satz näher bestimmt werden kann, wie *rbb nskh kbkbm* " Regen, den die Sterne ergiessen " Anat IV, 88, *yr ʿrpt tmṭr bqṣ̄ ṭl yṭll lxnbm* " er verscheucht die Wolken, die im Sommer regnen, den Tau, der die Trauben netzt " I Dn. 40/2. Das Pron. *d*, das zur Umschreibung des Gen. dient (s. 4, c), steht in beigeordneten Relativsätzen nur in I K. 90/1 (s. 1,) und *adrn dbgrn* " die Platanen auf der Tenne " I Dn. 23; wie im Syr. ist hier eine adverbielle Bestimmung zu einem Nomen, die in den andern semitischen Sprachen diesem ohne weiteres beigegeben werden kann, als Satz verselbständigt. Sonst tritt *d* nur in substantivierten Relativsätzen auf, wie *pd in bbty tln* " denn, was meinem Hause fehlt, sollst du mir geben " I K. 142, 287, *aḥdy dymlk ʿl ilm* " ich allein bin es, der über die Götter herrscht " B VII, 49, 50 (s. Bauer, OLZ 1934, 246); daher ist in *bl nmlk ydʿ ylḥn* " wahrlich, wir wollen einen Kundigen, der einsichtig ist, zum Herrscher machen " A I, 48 *ydʿ* als Part. zu fassen; wäre es dem *ydʿ* beigeordnet, wie es Dussaud RHR 111, 52 zu fassen scheint, so wäre *d* zu erwarten. Nur einmal ist ein beigeordneter Relativsatz mit *dk* eingeführt in *tn ly Mṯt ḫry nʿmt špḫ bkrk dk nʿm ʿnt nʿmh* " gib mir M. ḫ. die liebliche, deinen erstgeborenen Spross, deren Lieblichkeit der Anats gleicht " I K. 143/5, wo das *k* vielleicht nur irrtümlich aus dem vorangehenden *bkrk* wiederholt ist. Ein dem akkad. und nordhebr. *ša* entsprechendes Relativ scheint in A* I, 14 vorzuliegen: *š npš lbit thw* " wie die Sehnsucht der Löwin die Wüste ist " (s. Ginsberg, Or. 1936, 175) (1).

11. — *a*) Die häufigste Partikel des Ugar. *k* (= hebr. *kī*?) dient oft nur zur Hervorhebung des verbalen Prädikats (s. 5, e) wie *ktšth tšʿlynnh bṣrrt ṣpʿn* " sie setzte ihn oben auf die Höhe des Nordens " A I, 15, wo die beiden asyndetischen Verben, wie so oft in den andern semit. Sprachen in enumerativer Erzählungsform eine einheitliche Handlung in ihre einzelnen Momente zerlegt vorführen. Sie kann aber auch Begründungen einführen, wie *tšmḫ ht Aṯrt wbnh ... kmt Aliyn Bʿl kḫlq Zbl bʿl arṣ* " es freue sich A. und ihr Sohn, denn A. B. ist tot; Z., der Herr der Erde, ist umgekommen " A I, 39/42 (vgl. Ca 29).

b) Aber auch *d* kann eine Begründung einleiten, wie *dbḫlmy Il ytn bšrty* " denn in meinem Traum hat Il mir eine frohe Botschaft gegeben " I K. 150.

(1) Dussaud, RHR 111, 37 sucht auch hier *š* " Schaf ", aber das passt nicht in den Parallelismus der folgenden Glieder. Für *š* würde man vielleicht *ṯ* erwarten, aber diese Erwartung kann sich nur auf *ṯamma* = *šām* stützen.

c) Wird ein Satz mit *k* einem andern vorangeschickt, so dient er zur Angabe des Zeitpunktes, an dem die zweite Handlung eintrat, wie *kt*ᶜ*n hlk btlt* ᶜ*nt tdrq ybmt* (*limm*) " als die Jungfrau Anat (ihn) kommen sah, eilte die Schöpferin (der Völker) " B II, 14/5 (s. Cassuto, Or. 1938, 278, n. 1, anders Dussaud, RHR 111, 13), *k apᶜ Il bgdrt klb* " als ich mich aufrichtete, stand Il bei der Umfriedung des Hundes " I Dn. 13 (s. Aistleitner, *Diss. Mahler,* z. St.).

d) Dagegen liegt wohl einfach die Präposition *k* vor in Nominalsätzen, wie *kkbkb lpnm* " wie der Stern vor ihnen stand " B IV, 17 (s. Dussaud, RHR 111, 15), wie in den von Nyberg, Hoseast. 72 erläuterten hebr. Sätzen *kāᶜēṯ ḥayyā* " da die Zeit wieder auflebt " Gn. 19, 10, *kᵉrōḇ lᵉfiryō, kᵉṭōḇ lᵉᵓarṣō* " da Überfluss seinen Früchten, Wohlstand seinem Lande " Hos. 10, 1, *kᵉšemaᶜ laᶜᵃdāṯām* " da ihre Schar zu hören ist " eb. 7, 12. Die Konstruktion ist dieselbe wie in *baṣṣar lī* " wenn ich in Not bin " Grundr. II, 549 a, Anm., wo der Artikel anders zu erklären ist.

e) Beispiele für Zeitsätze mit ᶜ*d* " bis " bietet schon Gordon 11, 3.

12. — Die Partikel *k* leitet aber auch Objektsätze ein, wie *widᶜ kḫy Aliyn Bᶜl* " und ich weiss, dass A. B. lebt " A III, 8, auch als zweites Objekt in *ydᶜtk bt kanšt kin bilht qlṣt* " ich kenne dich, Tochter, dass du freundlich bist, dass unter den Göttinnen keine so bereitwillig (?) " Anat V, 35/6 = III Dn. 6, 16 (s. Aistleitner, ZATW 1939, 195).

13. — Absichtssätze werden mit *l* eingeführt und an den Hauptsatz asyndetisch angeschlossen, wie *bšd tdrᶜnn širh ltikl* ᶜ*ṣrm mnth* " auf dem Felde zerstreut sie seinen Rest (oder Fleisch? Albright, JPOS 1932, 16), damit die Vögel seine Teile (?) fressen " A II, 35/6, *mxy Pxt lahlm rgm lyḥ*(*w*) " P. ging zum Zelte, ein Wort zu melden " I Dn. 212, wo auffälligerweise, wenn der Text richtig ergänzt ist, die m. Form des dem fem. Subjekt vorangehenden Verbuns auch auf das nachfolgende Verb übergegangen ist. Ein negativer Absichtssatz wird ebenso asyndetisch durch *al* eingeführt in *šršk barṣ al ypᶜ riš* " er hat dich aus der Erde entwurzelt, damit keine Krone wachse " I Dn. 159/60. Ein zweiter Absichtssatz kann aber durch *d* angeknüpft werden wie *lymru ilm wnšm dyšbᶜ hmlt arṣ* " damit fett werden Götter und Menschen, damit satt werden die Bewohner der Erde " B VII, 50/2 (¹). Doch kann *d* auch schon vor einen alleinstehenden

(¹) Oder ist *dyšbᶜ* wie *dymlk* in 49 als Relativsatz und das Verb als Kausativ zu verstehn ?

Absichtssatz treten, wie *dltdᶜ šmm* "damit die Himmel davon Kenntnis nehmen" Anat IV, 62 (s. Aistleitner, ZATW 1939, 199, anders Dussaud, RHR 116 [1937] 133).

14. — Einen Folgesatz scheint *k* einzuleiten in *mat Krt kybky ydmᶜ Nᶜmn* "was ist K., dass er weint, dass Tränen vergiesst N.?" I K. 38-40 (etwas anders Aistleitner, K.-Leg. 2).

15. — Zwischen der Auffassung als Zeit- oder als Bedingungssatz kann man schwanken in A* I, i, wo daher Gordon S. 76 "when" und "if" für die Übersetzung zur Wahl stellt. Dagegen ist in der hippiatrischen Anweisung 57 *k* schon unzweideutig für den gesetzten Fall gebraucht.

16. — Unter den verschiedenen Formen der Ellipse ist, wie in den verwandten Sprachen (Grundr. II, 453/4), die eines selbstverständlichen Objekts beim Verbum zu verzeichnen, wie in *npšh llḫm tptḫ brlth lšrm* "seine *npš* (anima) öffnet sich für Speise, seine *brlt* (animus) für Lieder" *Syria* XII, 355 (s. Dussaud, RHR 111, 37). Zum festen epischen Stil gehört die Auslassung des Verbums "Sagen" bei Rede und Gegenrede, s. A II, 24, B VII, 36, 42/3, VIII, 21, I K. 124 usw. Wie im Akkad. nach *itti* (s. Ungnad, Or. 1937, 353), so fehlt hier einmal nach *ᶜl* ein Suffix, so dass die Praeposition den Sinn des Adverbs "darüber" annimmt in *wᶜl tlbš npṣ aṯt* "und zog darüber den Frauenmantel" I Dn. 208.

Keilschriftbibliographie. 3

(1. IX. 1940 — 1. III. 1941)

A. Pohl (Rom) und C. H. Gordon (Northampton, Mass.)

Diese Zusammenstellung berücksichtigt besonders das Interessengebiet der Keilschriftforschung im weiteren Sinn. Vorläufig wurde noch von Ägypten abgesehen. Für eine ausführliche Bibliographie von Palästina und dem Alten Testament sei auf ' Biblica ' verwiesen.

Um diese Übersicht für die Fachkollegen möglichst vollständig und nutzbringend zu gestalten, bittet die Redaktion alle Verfasser freundlichst um die Zusendung von Büchern und Sonderdrucken (auch Besprechungen), namentlich aus entlegeneren Zeitschriften.

Regelmässig werden folgende Zeitschriften und Sammlungen aufgenommen: AAA = Annals of Archaeology and Anthropology; AASOR = Annual of the American Schools of Oriental Research; Aeg = Aegyptus; AfO = Archiv für Orientforschung; AJA = American Journal of Archaeology; AJSL = American Journal of Semitic Languages; AnOr = Analecta Orientalia; AO = Der Alte Orient; APAW = Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften; ArOr = Archiv Orientální; AS = Assyriological Studies; ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte; BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research; Bell = Belleten; Bibl = Biblica; BJRL = Bulletin of the John Rylands Library; BMRAH = Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire; BMQ = British Museum Quarterly; BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies; ChrE = Chronique d'Égypte; DLZ = Deutsche Literaturzeitung; EA = Études d'assyriologie; FF = Forschungen und Fortschritte; GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen; GLECS = Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques (Comptes rendus des Séances); HUCA = Hebrew Union College Annual; Iraq; JA = Journal Asiatique; JAOS = Journal of the American Oriental Society; JBL = Journal of Biblical Literature; JEA = Journal of Egyptian Archaeology; JEOL = Jaarbericht ' Ex Oriente Lux '; JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society; JTS = Journal of Theological Studies; MAOG = Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft; MDAI = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts; MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft; MVAeG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft; Mus = Muséon; MUSJ = Mélanges de l'Université Saint-Joseph; OIP = Oriental Institute Publications; OLZ = Orientalistische Literaturzeitung; Or = Orientalia; PEQ = Palestine Exploration Quarterly; PhW = Philologische Wochenschrift; RA = Revue d'assyriologie; RAr = Revue archéologique; RB = Revue biblique; REJ = Revue des étu-

des juives; RES = Revue des études sémitiques; RHA = Revue hittite et asianique; RHR = Revue de l'histoire des religions; RSO = Rivista degli Studi Orientali; SDHI = Studia et documenta historiae et iuris; SMSR = Studi e Materiali di Storia delle Religioni; SO = Studia Orientalia; Syria; TLZ = Theologische Literaturzeitung; TR = Theologische Revue; TRu = Theologische Rundschau; VDI = Vestnik drevnej istorii (Revue d'histoire ancienne); WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes; ZA = Zeitschrift für Assyriologie; ZÄS = Zeitschrift für ägyptische Sprache; ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Gelegentlich werden auch Artikel und Besprechungen aus anderen Zeitschriften erwähnt.

Die Zahlen laufen nur innerhalb der entsprechenden Gruppe jeder Bibliographie durch und dienen zum leichteren Verweisen auf andere Erwähnungen des gleichen Titels; z. B. *1* c 38 bedeutet Keilschriftbibliographie 1, Gruppe c (Besprechungen), Nr 38 (Rhotert, Transjordanien).

Keilschriftbibliographie. 1 (1. VIII. 1939 — 1. III. 1940) = Orientalia 9 (1940) 230-239; 2 (1. III. — 1. IX. 1940) = 10 (1941) 93-103.

a) Bücher

1. Albright, W. F., From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process. XI-363 pp. Baltimore 1940. Johns Hopkins Press. Doll. 2.50.
2. Christian, V., Altertumskunde des Zweistromlandes, Bd I, Lief. 5-6. Text: S. I-XVI, 329-402; Taf.: I-XXXVI, 321-444. Leipzig 1940. Hiersemann. RM. 26.
3. Contenau, G., La divination chez les Assyriens et les Babyloniens. 384 pp., 13 fig., 8 pl. Paris 1940. Payot. Fr. 50.
4. de Koning, J., Studiën over de El-Amarnabrieven en het Oude-Testament, inzonderheid uit historisch oogpunt. (Diss.). 557 pp. Delft 1940. Meinema. Guld. 6.90.
5. Eisen, G. A., Ancient Oriental Cylinder and Other Seals with a Description of the Collection of Mrs. W. H. Moore (OIP 47). 110 pp., 17 pls. Chicago 1940. University Press.
6. Furlani, G., Riti babilonesi e assiri (L'Oriente. Collana di studi sulle civiltà dell'Oriente antico e moderno, II). XX-316 pp. Udine 1940. Istituto delle Edizioni Accademiche. Lire 36.75.
7. Goetze, A., Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography (Yale Oriental Series: Researches XXII). XI-86 pp. New Haven 1940. Yale University Press.
8. Heidel, A., The System of the Quadriliteral Verb in Akkadian (AS 13). XVII-141 pp. Chicago 1940. University Press.
9. Hrozný, B., Die älteste Geschichte Vorderasiens. 170 S., 3 Karten, 1 Taf. Prag 1940. Melantrich. Kr. 85.

10. Kramer, S. N., Lamentation over the Destruction of Ur (AS 12). XII-97 pp., 4 pls. Chicago 1940. University Press. Doll. 2.
11. Krogman, W. M., Racial Types from Tepe Hissar, Iran, from the Late Fifth to the Early Second Millennium B. C. A Chapter in the Protohistory of Asia Minor and the Middle East (Verhand. Kon. Ned. Ak. v. Wetensch. Afd. Natuurk. 2e sectie, dl. 34. No. 2). 87 pp. 1940. Guld. 5.
12. Nöldeke, A.–Lenzen, H., Elfter vorläufiger Bericht über die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen (APAW, Phil.-hist. Kl. 1940, Nr 3). 35 S., 40 Taf. Berlin 1940. de Gruyter.
13. Østrup, F. L., Genfremstilling af det gamle babyloniske Gilgamesh-Epos om Venneparet Gilgamesh og Engidu. Tegninger af M. Zieler. 100 pp. 1940. Dan. Kr. 8.75.

13a. Ravn, O. E., Herodots Beskrivelse af Babylon. 122 pp. 8 pls, 16 ill. Dan. Kr. 6.

14. Sarauw, Ch., Über Akzent und Silbenbildung in den älteren semitischen Sprachen (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-fil. Meddelelser XXVI, 8). 134 S. Kopenhagen 1939. Munksgaard.
15. Schachermeyr, F., Zur Rasse und Kultur im minoischen Kreta. 61 S., 20 Abb., 2 Kart. Heidelberg 1939. Winter.
16. Ungnad, A., Die Venustafeln und das neunte Jahr Samsuilunas (1745 v. Chr.) (MAOG 13, 3). 25 S. Leipzig 1940. Harrassowitz. RM. 2.50.

b) Artikel

BKA = Bericht über den VI. Internationalen Kongress für Archäologie Berlin 21.-26. August 1939 (Archäologisches Institut des Deutschen Reiches). Berlin 1940. de Gruyter.

1. Andrae, W., Was verbindet die Altertumsforschung im Osten mit der im Westen: BKA 229.
2. Baumgartner, W., Ras Schamra und das Alte Testament (1. Allgemeines; 2. Die Geschichte der Stadt; 3. Die Kultur; 4. Die Schrift; 5. Textausgaben; 6. Die Sprache; 7. Die Texte; 8. Der Grad des erreichten Verständnisses): TRu 12 (1940) 163-88.
3. Bittel, K., Der Depotfund von Soloi-Pompeiopolis: ZA 46 (1940) 183-205 (17 Textabb., 5 Taf.).
4. — Ausgrabungen in Boghazköy-Yasilikaya: BKA 220-5.
5. — Beobachtungen in Kappadokien, 1. Tumuli; 2. Untersuchungen in Fraktin: Archäologischer Anzeiger 1939, 547 68 (8 Abb.).
6. — Hethitische Bestattungsgebräuche: MDOG 78 (1939) 12-28.
7. — Die Reliefs am Karabel bei Nif (Kemal Pasa). Nebst einigen Bemerkungen über die hethitischen Denkmäler Westkleinasiens: AfO 13 (1940) 181-93 (11 Abb.).
8. Bloch, S. J., Beiträge zur Grammatik des Mittelbabylonischen: Or 9 (1940) 305-47.

9. Böhl, F. M. Th., Religieuze Teksten uit Assur (VI-IX): JEOL 7 (1940) 403-17.
10. — Een archæologische Reis door Iraq en Iran: JEOL 7 (1940) 461-68.
11. — Statuette van een sumerischen Priester uit Chafadje: JEOL 7 (1940) 541-3, Taf. XXVI.
12. — Assyriologische Werkkamer: JEOL 7 (1940) 543.
13. Bolman, J., De Paarlen in het 'Nabije Oosten': JEOL 7 (1940) 525-31.
14. Bork, F., Philistäische Namen und Vokabeln: AfO 13 (1940) 226-30.
15. Brockelmann, C., Neuere Theorien zur Geschichte des Akzents und des Vokalismus im Hebräischen und Aramäischen: ZDMG 94 (1940) 332-71.
16. Contenau, G., Les fouilles en Asie occidentale (1938-1939): RAr 15 (1940) 157-201.
17. — Les éléments de l'art perse: RA 37 (1940) 55-74.
18. Demangel, R., La frise créto-mycénienne: BKA 308-9.
19. Diakonoff, I. M., Une lettre à Šu-Sin, roi sumérien, de la collection de l'Hermitage: VDI 6, 1 (1939) 59-64.
20. Dornseiff, Fr., Hatte König Sennacherib von Assur griechische Söldner?: PhW 60 (1940) 668.
21. Dossin, J., Les archives économiques de Mari (Syria 20, 1939). Trad. en russe, par L. Elnitsky: VDI 2 (1940) 34-35.
22. Eremian, S. T., Voies commerciales de la Transcaucasie à l'époque des Sassanides: VDI 6, 1 (1939) 79-97.
23. Falkenstein, A., H. Ehelolf ✠: ZA 46 (1940) 1-4 (1 Taf.).
24. Forbes, R. J., Silver and Lead in Antiquity: JEOL 7 (1940) 489-524.
25. Forrer, E., Eine unbekannte griechische Kolonie des sechsten Jahrhunderts v. Chr. in Phönikien: BKA 360-5, Taf. 54-5.
26. Friedrich, J., Aus verschiedenen Keilschriftsprachen. 3 (Zu den churritischen Zahlwörten), 4 (Zur Erwähnung der hethitischen Hauptstadt in den Mari-Texten): Or 9 (1940) 348-61.
27. — Urartäische Inschriften im Museum von Tiflis: AfO 13 (1940) 237-9.
27 a. — Urartäisches (1. *gi-e-i* 'Quelle, Brunnen'; 2. Zum Mediopassivum; 3. Zu *alé* 'er spricht'): WZKM 47 (1940) 187-201.
27 b. — Zur Sprache von Qaṭna: WZKM 47 (1940) 202-14; cf. *2* a 1.
28. Furlani, G., Il diritto degli Hittiti: Conferenze Romanistiche tenute nella R. Università di Pavia nell'anno 1939, 61-85. Milano 1939. Giuffrè.
29. — Interdetti assiri: SMSR 16 (1940) 35-82; cf. *1* a 15.
30. Gadd, C. J., Tablets from Chagar Bazar and Tell Brak 1937-38: Iraq 7 (1940) 22-66.
31. Goetze, A., The City Khalbi and the Khapiru People: BASOR 79 (1940) 32-4.
32. Goloubew, V., Essai sur l'art de l'Indus. I. L'homme au châle de Mohenjo-Daro: Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient 38 (1940) 255-80 (33 fig.).
33. Gordon, C. H., Aramaic Incantation Bowls: Or 10 (1941) 116-41.
34. Heinrich, E., Hausformen und Volkstum im Zweistromland: BKA 214-6.
35. Herbig, R., Philister und Dorier: BKA 305-8.

36. — Philister und Dorier: FF 17 (1941) 7-8.
37. Hinz, W., Ergebnisse einer Iran-Forschungsreise 1939: BKA 240-1.
38. Hrozný, B., Sur les peuples caspiens: ArOr 11 (1940) 203-9.
39. Jongkees, J., Klein-Aziatische Metriek: JEOL 7 (1940) 402.
40. Jordan, J., Mesopotamische Frühgeschichte nach ungeschriebenen Quellen: BKA 213-4.
41. Kampman, A. A., Capita selecta uit de hethietische Beschavingsgeschiedenis: I. *Tawannannaš*, de Titel der hethietische Koningin: JEOL 7 (1940) 432-42.
42. Kern, C., Archæologie van Mesopotamië, en het nabije Oosten: 1. Het raadsel van Sumer; 2. Mari, Ras Sjamra en hun betrekkingen met de omliggende gebieden; 3. Miscellanea: JEOL 7 (1940) 443-55.
43. Köppel, R., Die Stratigraphie in Ghassul und am Tell el-Oreme: BKA 291-3 (2 Abb.), Taf. 7.
44. Kramer, S. N., Ishtar in the Nether World According to a New Sumerian Text: BASOR 79 (1940) 18-27.
45. Krückmann, O., Herodots Beschreibung von Babylon: BKA 230-3.
46. Lacheman, E. R., Nuziana II: RA 36 (1939) 113-219.
47. — A Matter of Criticism in Assyriology: BASOR 80 (1940) 22-7.
48. Lake, K., Vanda yapilan hafriyat (1938): Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi 4, 179-91 (4 Abb.) [Ausgrabungen von Van].
49. Landsberger, B., Vier Urkunden vom Kültepe: Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi 4, 7-31.
50. Lenzen, H., Die Zikkurrat in Ur: ZA 46 (1940) 116-48; cf *1* c 57; *3* c 80.
51. — Ausgrabungen in Warka: BKA 216-9, Taf. 8.
52. Lewy, H., The *aḫḫûtu* Documents from Nuzi: Or 9 (1940) 362-73.
53. — Le calendrier perse: Or 10 (1941) 1-64.
    Lewy, J., A New Volume of Nuzi Texts: BASOR 79 (1940) 29-32; cf. c 39.
54. — A New Parallel between Ḫābirū and Hebrews: HUCA 15 (1940) 47-58.
55. — The Šulmān Temple in Jerusalem: JBL 69 (1940) 519-22.
56. Naumann, R., Ausgrabungen und Forschungsreisen. Boğazköy: AfO 13 (1940) 254-6 (4 Abb.).
57. Naumann, R.-Otto, H., Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Boğazköy: MDOG 78 (1939) 29-69.
58. Nikolsky, N. M., La communauté en ancienne Assyro-Babylonie: VDI 5, 4 (1938) 72-98.
59. Opitz, D., Ein neues Königsbild aus mittelassyrischer Zeit?: AfO 13 (1940) 218-25 (1 Abb.).
60. Otten, H., Ein Bestattungsritual hethitischer Könige: ZA 46 (1940) 206-24.
61. — Ein Totenritual hethitischer Könige: MDOG 78 (1939) 3-11.
62. Piotrovsky, B. B., Le Royaume d'Urartu à la seconde moitié du VIIIe siècle avant notre ère: VDI 6, 1 (1939) 65-78.
63. Reilly, E. B., Test Excavations at Tilkitepe (1937): Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi 4, 145-78 (17 figs.).
64. Roes, A., De Bronzen van Luristan: JEOL 7 (1940) 477-88.

65. Scharff, A., Die Bedeutungslosigkeit des sogenannten ältesten Datums der Weltgeschichte und einige sich daraus ergebende Folgerungen für die ägyptische Geschichte und Archäologie: BKA 264-5; cf. *1* b 64.
66. Sidersky, D., Nouvelle étude sur la chronologie de la dynastie Ḫammurapienne: RA 37 (1940) 45-54.
67. Sommer, F., Aus Hans Ehelolf's Nachlass (1. Zu KUB XXX; 2. *šittar*: AŠ.ME): ZA 46 (1940) 5-52.
68. Sonnek, F., Die Einführung der direkten Rede in den epischen Texten: ZA 46 (1940) 225-35.
69. Speiser, E. A., Phonetic Method in Hurrian Orthography: Language 16 (1940) 319-40.
70. Speleers, L., Une applique de meuble luristan: BMRAH 11 (1939) 83-9 (7 fig.).
71. — Une nouvelle collection d'intailles orientales: BMRAH 11 (1939) 102-8 (71 fig.).
72. — Une sceau pré-achéménide: BMRAH 12 (1940) 19-24, 43-8 (8 fig.).
73. Thureau-Dangin, Fr., Notes sur la mathématique babylonienne: RA 37 (1940) 1-10.
74. — Sketch of a History of the Sexagesimal System: Osiris 5 (1939) 95-141.
75. Van Buren, E. Douglas, The *ṣalmé* in Mesopotamian Art and Religion: Or 10 (1941) 65-92.
    van Proosdij, B. A., (Ver)schijn(ing) en Wezen: JEOL 7 (1940) 459-60; cf. c 3.
76. Villa, E., La dea Anat e la resurrezione di Baal: SMSR 16 (1940) 103-18.
77. Virolleaud, Ch., Textes administratifs de Ras-Shamra en cunéiforme alphabétique: RA 37 (1940) 11-44.
78. von Bissing, F. W, Ägyptische und ägyptisierende Alabastergefässe aus den Deutschen Ausgrabungen in Assur: ZA 46 (1940) 149-82 (41 Abb.).
79. von Brandenstein, C.-G., Zum Churrischen Lexikon (1. 'Himmel und Erde'; 2. 'Berge und Flüsse'; 3. 'Quelle'; 4. 'rechts' und 'links'; 5. Waffen der Šauška des Feldzuges; 6. 'Sohn'; 7. 'Zwei'; 8. Alphabetische Fortführung einzelner churrischer Wörter [*al(l)a*- 'Herrin'; *ammal(l)*- 'Ältester', 'Grossvater'; *aua/ir*- 'Feld'; *a(i)rd*- 'Stadt'; *ašt*- 'Frau'; *atta*- 'Vater'; *ḫai*- 'klein']): ZA 46 (1940) 83-115.
80. von der Osten, H. H., Neue urartäische Bronzen aus Erzincan: BKA 225-9, Taf. 9.
    Vriezen, Th. C., Nog eens: Hemerologieën: JEOL 7 (1940) 417-21; cf. c 38.
81. Wachtsmuth, F., Zur Altersbestimmung der vorgeschichtlichen Kulturen des Zweistromlandes: AfO 13 (1940) 194-203.
82. Weidhaas, H., Der bit hilani Sargons II. in Khorsabad: BKA 229-30; cf. *1* b 83.
83. Weidner, E. F., Assurbânipal in Assur (1. Assurbânipal, die Marduk-Statue und die Mauer von Assur; 2. Bruchstücke der Prisma-Inschrift

A^A aus Assur; 3. Ein Segensgebet für Assurbânipal; 4. Das Mausoleum Assurbânipals; 5. Beschreibungen der Kriegs-Reliefs Assurbânipals; Zylinder-Inschrift Assurbânipals von der Stadtmauer von Borsippa): AfO 13 (1940) 204-18 (6 Taf.).

84. — Texte-Wörter-Sachen (1. Der 'bunte Vogel'; 2. Der Erdbeben-Text aus Nuzi; 3. Ereškigal als Göttin des Erdbebens; 4. *šadâšu emêdu*; 5. Babylonische Prophezeiungen): AfO 13 (1940) 230-7.
85. — Ausgrabungen und Forschungsreisen. Tell Atschana: AfO 13 (1940) 257-61.
86. Weissbach, F. H., Die fünfte Kolumne der grossen Bisutün-Inschrift: ZA 46 (1940) 53-82.

c) Besprechungen

1. Albright, W. F.-Barton, G. A.-Cadbury, H. J.-Flight, J. W.-Goetze, A.-Meek, Th. J.-Montgomery, J. A.-Wilson, J. A.-Grant, E., The Haverford Symposium on Archaeology and the Bible: AfO 13 (1940) 245-6 (W. Baumgartner); cf. *2* c 36.
2. Andrae, W., Das wiedererstandene Assur: TLZ 66 (1941) 20-21 (K. Galling); Antiquity 1940, 452-4 (R. D. Barnett); cf. *1* c 1; *2* c 3.
3. — Vorderasien ohne Phönikien, Palästina und Kypros in W. Otto, Handbuch der Archäologie: JEOL 7 (1940) 459-60 (B. A. van Proosdij).
4. Bittel, K.-Otto, H., Demirci-Hüyük: ArOr 11 (1940) 301 (B. Hrozný).
5. Bonkamp, B., Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung: ZA 46 (1940) 236 (W. von Soden); cf. *1* c 3; *2* c 6.
6. Castellino, R. G., Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele: Aeg 20 (1940) 255-7 (G. Boson); Antonianum 15 (1940) 355-7 (A. Kleinhans); Salesianum 2 (1940) 353-4 (M. Valentini); cf. *2* c 9.
7. Cavaignac, E., Le problème hittite: ArOr 11 (1940) 301-2 (B. Hrozný).
8. Clemen, C., Die phönikische Religion nach Philo von Byblos: SMSR 16 (1940) 129 (R. F. Merkel); cf. *2* c 12.
9. Contenau, G., L'Asie occidentale ancienne: VDI 6, 1 (1939) 144-8 (V. I. Avdieff).
10. — L'épopée de Gilgamesh: RAr 15 (1940) 273 (R. Lantier); cf. *2* c 13.
11. Cross, D., Movable Property in the Nuzi Documents: JA 230 (1938) 651-9 (L. Oppenheim).
12. de Genouillac, H., Fouilles de Telloh, II: ArOr 11 (1940) 294-5 (B. Hrozný); cf. *1* c 10; *2* c 20.
13. Deimel, A., Šumerische Grammatik, 2. Aufl.: Or 10 (1941) 144-6 (N. Schneider).

14. De Langhe, R., Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs apports à l'histoire des origines israélites: TLZ 65 (1940) 237-8 (W. Baumgartner); cf. *1* c 11; *2* c 21.
15. Delaporte, L., Les peuples de l'Orient Méditerranéen I: VDI 6, 1 (1939) 148-55 (K. Zeliine); cf. *1* c 12.
16. Demircioglu, H., Der Gott auf dem Stier: DLZ 62 (1941) 58-9 (Br. Meissner).
17. Ebeling, E.–Meissner, Br., Reallexikon der Assyriologie. Bd. II, Lief. 4-5: ArOr 11 (1940) 299-300 (B. Hrozný); Bd. II: RSO 19 (1940) 116-9 (G. Furlani); cf. *2* c 25.
18. Ehelolf, H., Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Hefte 29-30: ZA 46 (1940) 236 (W. von Soden).
19. Eissfeldt, O., Ras Schamra und Sanchunjaton: ZDPV 63 (1940) 249-50 (M. Noth); cf. *1* c 15; *2* c 28.
20. Frank, C., Kultlieder aus dem Ischtar-Tamūz-Kreis: JRAS 1940, 236-8 (C. J. Gadd); cf. *1* c 17.
21. Frankfort, H., Cylinder Seals: JEOL 7 (1940) 455-8 (F. M. Th. Böhl); RAr 15 (1940) 275-8 (Ch. Picard); cf. *1* c 18.
22. Friedrich, J., Entzifferungsgeschichte der hethitischen Hieroglyphenschrift: ArOr 11 (1940) 301 (B. Hrozný); Or 10 (1941) 172-4 (H. G. Güterbock); DZL 61 (1940) 1087-8 (Br. Meissner); RA 37 (1940) 80 (Fr. Thureau-Dangin).
23. Furlani, G., Saggi sulla civiltà degli Hittiti: JBL 69 (1940) 551-4 (A. Goetze); cf. *2* c 32a.

23a. — La religione degli Hittiti: Gnomon 16 (1940) 527 (H. G. Güterbock).

24. Ghirshman, R., Fouilles de Sialk I: Or 10 (1941) 166-7 (R. Köppel); cf. *2* c 34.
25. Goetze, A., The Hittite Ritual of Tunnawi: ArOr 11 (1940) 302 (B. Hrozný); OLZ 44 (1941) 16-8 (H. Otten); cf. *1* c 22; *2* c 35.
26. — Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography: BASOR 79 (1940) 36-7 (W. F. Albright).
27. Gordon, C. H., The Dialect of the Nuzu Tablets: ArOr 11 (1940) 297-8 (B. Hrozný); cf. *1* c 23.
28. — Ugaritic Grammar: BASOR 79 (1940) 35-6 (W. F. Albright); Smith Alumnae Quarterly, Nov. 1940, 37 (M. B. Crook).
29. Hackman, G. G., Temple Documents of the Third Dynasty of Ur from Umma: AfO 13 (1940) 242-3 (F. Schollmeyer).
30. Harris, Z. S., Development of the Canaanite Dialects: JBL 69 (1940) 546-51 (H. L. Ginsberg); cf. *2* c 37.
31. Heidel, A., The System of the Quadriliteral Verb in Akkadian: BASOR 79 (1940) 36 (W. F. Albright).
32. Herzfeld, E., Altpersische Inschriften: JRAS 1940 207-10 (R. C. Zaehner); OLZ 44 (1941) 23-5 (H. Junker); RA 37 (1940) 75 (Fr. Thureau-Dangin).

32a. Holma, H.–Salonen, A., Some Cuneiform Tablets from the Time of the Third Ur Dynasty: RA 37 (1940) 79-80 (Fr. Thureau-Dangin).

33. Jacobsen, Th., Cuneiform Texts in the National Museum, Copenhagen: Or 10 (1941) 147-8 (N. Schneider).
34. — The Sumerian King List: Or 10 (1941) 149-51 (A. Pohl); ZA 46 (1940) 237 (W. von Soden); RA 37 (1940) 78 (G. Contenau); cf. *2* c 39.
35. Köppel, R., Teleilāt Ghassūl II: AJA 44 (1940) 401-2 (V. Müller); JEOL 7 (1940) 426-7 (J. Simons); cf. *2* c 40.
36. Kramer, S. N., Gilgamesh and the Ḫuluppu-Tree: JRAS 1940, 236-8 (C. J. Gadd); cf. *2* c 43.
37. — The Sumerian Prefix Forms *be-* and *bi-* in the Time of the Earlier Princes of Lagaš: ArOr 11 (1940) 295 (B. Hrozný).
38. Labat, R., Hémérologies et ménologies d'Assur: JEOL 7 (1940) 417-21 (Th. C. Vriezen).
39. Lacheman, E. R., Miscellaneous Texts: BASOR 79 (1940) 29-32 (J. Lewy); JBL 69 (1940) 554-5 (J. Lewy); AJSL 58 (1941) 102-3 (A. J. Sachs); cf. *2* c 44.
40. Loud, G.-Altman, Ch. B., Khorsabad. II: The Citadel and the Town: Or 10 (1941) 162-5 (A. Pohl); RA 37 (1940) 75-6 (Fr. Thureau-Dangin); cf. *2* c 47.
41. Meissner, Br.-Opitz, D., Studien zum Bit Ḫilâni im Nordpalast Assurbanaplis zu Ninive: ZA 46 (1940) 237 (W. von Soden).
42. Mercer, S. A. B., The Tell el-Amarna Tablets: AJA 44 (1940) 399-400 (A. Goetze); Or 10 (1941) 154 (A. Pohl); ChrE 30 (1940) 225-6 (G. Goossens); cf. *2* c 51.
43. Moore, E. W., Neo-Babylonian Documents in the University of Michigan Collection: Or 9 (1940) 388-9 (A. Pohl); ArOr 11 (1940) 298 (B. Hrozný); RAr 15 (1940) 273 (G. Contenau); cf. *2* c 52.
44. Moortgat, A., Vorderasiatische Rollsiegel: Or 10 (1941) 155-8 (E. Douglas Van Buren); JEOL 7 (1940) 455-8 (F. M. Th. Böhl).
44 a. Müller, K. F., Das assyrische Ritual. I.: DLZ 62 (1941) 153-5 (A. Schott); cf. *1* c 33.
45. Nöldeke, A.-Falkenstein, A.-von Haller, A.-Heinrich, E.-Lenzen, H., Neunter vorläufiger Bericht über die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen: AfO 13 (1940) 239-40 (E. Douglas Van Buren).
46. Parrot, A., Malédictions et violations des tombes: DLZ 61 (1940) 846-7 (Br. Meissner); TLZ 65 (1940) 304 (G. van der Leeuw); OLZ 44 (1941) 11-3 (O. Eissfeldt); cf. *2* c 53.
47. Perrot, N., Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam: JA 230 (1938) 645-8 (du Mesnil du Buisson); cf. *1* c 35; *2* c 55.
48. Petschow, H., Die neubabylonischen Kaufformulare: Or 9 (1940) 389-90 (A. Pohl).
49. Pfeiffer, R. H.-Speiser, E. A., One Hundred New Selected Nuzi Texts: PEQ 1940. 160-6 (I. Rapaport).
50. Poebel, A., Studies in Akkadian Grammar: Or 10 (1941) 151-3 (A. Pohl).

50a. Potratz, H. A., Das Pferd in der Frühzeit: RA 36 (1939) 220-1 (L. Delaporte); cf. *1* c 36; *2* c 56.

51. Przeworski, St., Die Metallindustrie Anatoliens in der Zeit von 1500-700 v. Chr.: RSO 19 (1940) 109-16 (G. Furlani); OLZ 43 (1940) 357-60 (F. Hančar); cf. *1* c 37; *2* c 57.

52. Rhotert, H., Transjordanien: DLZ 61 (1940) 1039-43 (A. Scharff); ZDPV 63 (1940) 240-1 (M. Noth); AfO 13 (1940) 246-8 (C. Watzinger); cf. *1* c 38; *2* c 59.

52a. Rosenthal, Fr., Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen: JEOL 7 (1940) 399-402 (P. A. H. de Boer); cf. *2* c 60.

53. Ross, A. C., The 'Numeral-Signs' of the Mohenjo-Daro Script: Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient 38 (1940) 328-30 (P. Dupont).

54. Salonen, A., Die Wasserfahrzeuge in Babylonien nach šumerisch-akkadischen Quellen: OLZ 43 (1940) 302-7 (G. Meier); JEOL 7 (1940) 421-2 (B. A. van Proosdij); RA 37 (1940) 77 (Fr. Thureau-Dangin).

54a. Schachermeyr, F., Zur Rasse und Kultur im minoischen Kreta: Neue Jahrbücher 3 (1940) 267 (H. Volkmann).

55. Schaeffer, Cl. F.-A., Ugaritica I: ArOr 11 (1940) 300 (B. Hrozný); Or 10 (1941) 167-72 (A. Bea); Antiquaries Journal 20 (1940) 392-4 (W. Lamb); cf. *2* c 62.

56. — Missions en Chypre 1932-1935: AfO 13 (1940) 243-5 (F. Schachermeyr).

56a. Schmidt, E. F., The Treasury of Persepolis: RA 36 (1939) 221-2 (G. Contenau).

57. Schmökel, H., Die ersten Arier im Alten Orient: TLZ 66 (1941) 19-20 (A. Gustavs).

58. Schneider, N., Die Zeitbestimmungen der Wirtschaftsurkunden von Ur III: ArOr 11 (1940) 295 (B. Hrozný).

58a. — Die Götternamen von Ur III: RA 37 (1940) 76-7 (Fr. Thureau-Dangin); cf. *1* c 42; *2* c 64.

59. Schwartz, B., The Hittites. A List of References in the New York Public Library: SDHI 7 (1941) 195-6 (G. Furlani); cf. *1* c 43.

60. Seif, M., Über die altbabylonischen Rechts- und Wirtschaftsurkunden aus Išč̂alî: ArOr 11 (1940) 296 (B. Hrozný).

61. Smith, S., Alalakh and Chronology: BASOR 79 (1940) 36 (W. F. Albright); RA 37 (1940) 78-9 (G. Contenau).

62. Sommer, F.-Falkenstein, A., Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I.: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Rom. Abt. 60 (1940) 242-3 (P. Koschaker).

63. Staerk, W., Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen: TR 39 (1940) 200-4 (A. Wikenhauser); cf. *2* c 66.

64. Stamm, J. J., Die akkadische Namengebung: Or 10 (1941) 142-4 (N. Schneider); OLZ 43 (1940) 469-71 (G. Furlani); JEOL 7 (1940) 421-2 (B. A. van Proosdij); RA 37 (1940) 77 (Fr. Thureau-Dangin); cf. *1* c 46.

65. Starr, R. F. S., Nuzi I: Or 10 (1941) 161-2 (A. Pohl); ArOr 11 (1940) 296-7 (B. Hrozný); cf. *2* c 67.
66. — Nuzi I-II: WZKM 46 (1939) 302-5 (V. Christian); RA 36 (1939) 222-3 (G. Contenau).
67. Sturm, J., Der Hettiterkrieg Ramses II: OLZ 43 (1940) 360-2 (J. Friedrich).
68. Sturm, J.-Otten, H., Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Heft 31: ZA 46 (1940) 237 (W. von Soden); OLZ 44 (1941) 58-61 (F. Sommer); cf. *2* a 15.
69. Sturtevant, E. H., Supplement to a Hittite Glossary, Second Edition: ZA 46 (1940) 237 (W. von Soden).
70. Tallqvist, K., Kuu ja ihminen (Der Mond und der Mensch): OLZ 43 (1940) 417-20 (A. Salonen).
71. Thureau-Dangin, F., Textes mathématiques babyloniens: AfO 13 (1940) 240-2 (K. Vogel); cf. *2* c 70.
72. Thureau-Dangin, Fr.-Dunand, M., Til-Barsib: ArOr 11 (1940) 298-9 (B. Hrozný).
73. Van Buren, E. Douglas, The Cylinder Seals of the Pontifical Biblical Institute: BASOR 79 (1940) 36 (W. F. Albright).
74. von der Osten, H. H, Ancient Oriental Seals in the Collection of Mrs. Agnes Baldwin Brett: ArOr 11 (1940) 296 (B. Hrozný).
75. — The Alishar Hüyük Seasons of 1930-32. Parts I-III: WZKM 47 (1940) 306-10 (V. Christian); cf. *1* c 53.
76. Vriezen, Th. C., Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude Semietische Volken: TLZ 65 (1940) 238-9 (G. van der Leeuw).
77. Waschow, H., 4000 Jahre Kampf um die Mauer: ZA 46 (1940) 238 (W. von Soden); cf. *1* c 55; *2* c 74.
78. Waterman, L., Royal Correspondence of the Assyrian Empire, Vol. IV: ArOr 11 (1940) 298 (B. Hrozný).
79. Weill, R., La Phénicie et l'Asie Occidentale: JRAS 1940, 204-5 (J. L. Myres); OLZ 43 (1940) 429-33 (F. W. von Bissing); cf. *2* c 76.
80. Woolley, L., The Ziggurat and its Surroundings: ArOr 11 (1940) 294 (B. Hrozný); cf. *1* c 57; *3* b 50.

* * *

Albright, F. W.: a 1; c 1, 26, 28, 31, 61, 73
Altman, Ch. B.: c 40
Andrae, W.: b 1; c 2, 3
Avdieff, V. I.: c 9

Barnett, R. D.: c 2
Barton, G. A.: c 1
Baumgartner, W.: b 2; c 1, 14
Bea, A.: c 55
Bittel, K.: b 3, 4, 5, 6, 7; c 4
Bloch, S. J.: b 8
Böhl, F. M. Th.: b 9, 10, 11, 12; c 21, 44
Bolman, J.: b 13
Bonkamp, B.: c 5
Bork, F.: b 14
Boson, G.: c 6
Brockelmann, C.: b 15
Cadbury, H. J.: c 1
Castellino, R. G.: c 6
Cavaignac, E.: c 7
Christian, V.: a 2; c 66, 75
Clemen, C.: c 8
Contenau, G.: a 3; b 16, 17; c 9, 10, 34, 43, 56a, 61, 66
Crook, M. B.: c 28
Cross, D.: c 11

de Boer, P. A. H.: c 52 a
de Genouillac, H.: c 12
Deimel, A.: c 13
de Koning, J.: a 4
De Langhe, R.: c 14
Delaporte, L.: c 15, 50 a
Demangel, R.: b 18
Demircioglu, H.: c 16
Diakonoff, I. M.: b 19
Dornseiff, Fr.: b 20
Dossin, J.: b 21
du Mesnil du Buisson: c 47
Dunand, M.: c 72
Dupont, P.: c 53

Ebeling, E.: c 17
Ehelolf, H.: c 18
Eisen, G. A.: a 5
Eissfeldt, O.: c 19, 46
Elnitsky, L.: b 21
Eremian, S. T.: b 22

Falkenstein, A.: b 23; c 45, 62
Flight, J. W.: c 1
Forbes, R. J.: b 24
Forrer, E.: b 25
Frank, C.: c 20
Frankfort, H.: c 21
Friedrich, J.: b 26, 27, 27 a, 27 b; c 22, 67
Furlani, G.: a 6; b 28, 29; c 17, 23, 23 a, 51, 59, 64

Gadd, C. J.: b 30; c 20, 36
Galling, K.: c 2
Ghirshman, R.: c 24
Ginsberg, H. L.: c 30
Goetze, A.: a 7; b 31; c 1, 23, 25, 26, 42
Goloubew, V.: b 32
Goossens, G.: c 42
Gordon, C. H.: b 33; c 27, 28
Grant, E.: c 1
Gustavs, A.: c 57
Güterbock, H. G.: c 22, 23 a

Hackman, G. G.: c 29
Hančar, F.: c 51
Harris, Z. S.: c 30
Heidel, A.: a 8; c 31
Heinrich, E.: b 34; c 45
Herbig, R.: b 35, 36
Herzfeld, E.: c 32
Hinz, W.: b 37
Holma, H.: c 32 a
Hrozný, B.: a 9; b 38; c 4, 7, 12, 17, 22, 25, 27, 37, 43, 55, 58, 60, 65, 72, 74, 78, 80

Jacobsen, Th.: c 33, 34
Jongkees, J.: b 39
Jordan, J.: b 40
Junker, H.: c 32

Kampman, A. A: b 41
Kern, C.: b 42
Kleinhans, A.: c 6
Köppel R.: b 43; c 24, 35
Koschaker, P.: c 62
Kramer, S. N.: a 10; b 44; c 36, 37
Krogman, W. M.: a 11
Krückmann, O.: b 45

Labat, R.: c 38
Lacheman, E. R.: b 46, 47; c 39
Lake, K.: b 48
Lamb, W.: c 55
Landsberger, B.: b 49
Lantier, R.: c 10
Lenzen, H.: a 12; b 50, 51; c 45
Lewy, H.: b 52, 53
Lewy, J.: b 54, 55; c 39
Loud, G.: c 40,

Meek, Th. J.: c 1
Meier, G.: c 54
Meissner, Br.: c 16, 17, 22, 41, 46
Mercer, S. A. B.: c 42
Merkel, R. F.: c 8
Montgomery, J. A.: c 1
Moore, E. W.: c 43
Moortgat, A.: c 44
Müller, K. F.: c 44 a
Müller, V.: c 35
Myres, J. L.: c 79

Naumann, R.: b 56, 57
Nikolsky, N. M.: b 58
Nöldeke, A.: a 12; c 45
Noth, M.: c 19, 52

Opitz, D.: b 59; c 41
Oppenheim, L.: c 11
Østrup, F. L.: a 13
Otten, H.: b 60, 61; c 25, 68
Otto, H.: b 57; c 4

Parrot, A.: c 46
Perrot, N.: c 47
Petschow, H.: c 48
Pfeiffer, R. H.: c 49
Picard, Ch.: c 21
Piotrovsky, B. B.: b 62
Poebel, A.: c 50
Pohl, A.: c 34, 40, 42, 43, 48, 50, 65
Potratz, H. A.: c 50 a
Przeworski, St.: c 51

Rapaport, I.: c 49
Ravn, O. E.: a 13 a
Reilly, E. B.: b 63
Rhotert, H.: c 52
Roes, A.: b 64
Rosenthal, Fr.: c 52 a
Ross, A. C.: c 53

Sachs, A. J.: c 39
Salonen, A.: c 32 a, 54, 70
Sarauw, Ch.: a 14

Schachermeyr, F.: a 15; c 54 a, 56
Schaeffer, Cl. F.-A.: c 55, 56
Scharff, A.: b 65; c 52
Schmidt, E. F.: c 56 a
Schmökel, H.: c 57
Schneider, N.: c 13, 33, 58, 58 a, 64
Schollmeyer, F.: c 29
Schott, A.: c 44 a
Schwartz, B.: c 59
Seif, M.: c 60
Sidersky, D.: b 66
Simons, J.: c 35
Smith, S.: c 61
Sommer, F.: b 67; c 62, 68
Sonnek, F.: b 68
Speiser, E. A.: b 69; c 49
Speleers, L.: b 70, 71, 72
Staerk, W.: c 63
Stamm, J. J.: c 64
Starr, R. F. S.: c 65, 66
Sturm, J.: c 67, 68
Sturtevant, E. H.: c 69

Tallqvist, K.: c 70
Thureau-Dangin, Fr.: b 73, 74; c 22, 32, 32 a, 40, 54, 58 a, 64, 71, 72

Ungnad, A.: a 16

Valentini, M.: c 6
Van Buren, E. D.: b 75; c 44, 45, 73
van der Leeuw, G.: c 46, 76
van Proosdij, B. A.: c 3, 54, 64
Villa, E.: b 76
Virolleaud, Ch.: b 77
Vogel, K.: c 71
Volkmann, H.: c 54 a
von Bissing, F. W.: b 78; c 79
von Brandenstein, C.-G.: b 79
von der Osten, H. H.: b 80; c 74, 75
von Haller, A.: c 45
von Soden, W.: c 5, 18, 34, 41, 68, 69, 77
Vriezen, Th. C.: c 38, 76

Wachtsmuth, F.: b 81
Waschow, H.: c 77
Waterman, L.: c 78
Watzinger, C.: c 52
Weidhaas, H.: b 82
Weidner, E.: b 83, 84, 85
Weill, R.: c 79
Weissbach, F. H.: b 86
Wikenhauser, A.: c 63
Wilson, J. A.: c 1
Woolley, L.: c 80

Zaehner, R. C.: c 32
Zeliine, K.: c 15

Sethe's Buch über die Entstehung der Schrift

O. Krückmann – Jena

Über das Thema der Erfindung des Alphabets sind in den letzten Jahren zwei posthume Veröffentlichungen erschienen, die auf Grund ihrer verschiedenen Methodik zu ganz entgegengesetzten Resultaten gekommen sind: H. Bauer's Buch *Der Ursprung des Alphabets* (1), das bereits vor drei Jahren erschien, aber später als K. Sethe's Studie entstand, die aus vieljährigen Vorarbeiten heranwuchs und von S. Schott herausgegeben worden ist: *Vom Bilde zum Buchstaben. Die Entstehungsgeschichte der Schrift.* Mit einem Beitrag von S. Schott (= *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens,* Bd. 12), Leipzig, Hinrichs, 1939.

Der Wert dieser Veröffentlichung liegt nach Schott's Formulierung (S. 83) darin, dass Sethe damit die — bisher einzige — systematische Ordnung einer vergleichenden Schriftgeschichte aufzustellen versucht hat, und wie Sethe's Fachgenossen es bei der Lektüre dieses nachgelassenen Werkes tragisch empfinden werden, dass es dem Verfasser nicht mehr vergönnt sein sollte, selbst seinem Lieblingsthema die entgültige Gestalt zu geben, so wird auch dem fernerstehenden Leser der grosse Verlust zum Bewusstsein kommen, den Sethe's plötzlicher Heimgang für die schriftgeschichtliche Forschung bedeutet. Jeder wird dem Herausgeber für die Veröffentlichung dieser Arbeit echt Sethe'scher Prägung Dank wissen; denn diese Arbeit übt durch die meisterliche Behandlung des grossen Vorwurfs nicht allein einen eigenen Reiz aus, sondern fordert dadurch auch zur Auseinandersetzung mit dem von Sethe für wahr gehaltenen Geschichtsbild auf, das uns Sethe als einen bedeutsamen Anstoss zu weiteren Forschungen hinterliess. Hierin liegt der Wert dieser Studie und zugleich die Recht-

(1) Herausgegeben von O. Eissfeldt (= *Der Alte Orient,* Bd. 36, H. 1/2, Leipzig 1937).

fertigung für ihre Veröffentlichung gegenüber ihrem kritischen Verfasser, der — wie sein Manuskript verrät — diese Forschungen zur Entstehungsgeschichte der Schrift selbst noch nicht als etwas Entgültiges ansah; wer aber Sethe persönlich kannte, der weiss auch ohne dies, wäre ihm die nötige Musse beschieden gewesen, so hätte die vorliegende Fassung sicher noch manche Verbesserungen und Umgestaltungen von seiner Hand erfahren. Das wohlabgewogene Nachwort des Herausgebers hat die Unausgeglichenheit des Werks, an die zu rühren die Pietät vor dem geschlossenen Aufbau des Ganzen verbot, in feiner und kluger Weise geglättet, und überdies bereichert es mit seinen anregenden Gedankengängen und seiner behutsamen Kritik Sethe's Arbeit um einen höchst wertvollen Beitrag zum Thema.

Es ist tief zu beklagen, dass zwei so gründliche Kenner und Forscher wie Sethe und Bauer nicht mehr in einen gegenseitigen Meinungsaustausch über dieses Thema eintreten konnten, was der Klärung grundsätzlicher Fragen und der positiven Lösung manchen Teilproblems zu grösstem Nutzen gereicht hätte. Machen wir uns darum zu Beginn der Würdigung von Sethe's Darstellung erst einige methodische Unterscheidungen klar, zumal diese Punkte in seiner Untersuchung nicht systematisch behandelt worden sind.

Zur Abgrenzung des Themas sei von der ganz allgemein gestellten Frage ausgegangen: Welches sind die Mittel, die der beabsichtigen gegenseitigen Mitteilung dienen? Eine Antwort hierauf hat von den fünf Sinnen auszugehen, mit denen der Mensch Wahrnehmungen macht. Drei von diesen fünf Sinnen dienen zur Aufnahme von gegenseitigen Mitteilungen, die — abgesehen von reflektorischen Reaktionen — durch bewusste Handlungen absichtlich zum Ausdruck gebracht werden: das Gefühl, das Gesicht und das Gehör([1]). Das Verständigungsmittel des Gefühls ist die Berüherung (Streicheln, Schlagen), das des Gesichts ist sowohl die Miene (und in ihr besonders der Ausdruck des Auges) ([2]) als auch die Geste ([3]), das des Gehörs

([1]) Dagegen können Geschmack und Geruchsinn keine Wahrnehmungen aufnehmen, die durch einen Willensakt mit dem Zweck einer Mitteilung an einen anderen hervorgerufen werden; vielleicht gilt dies aber für das Tierreich, wo sog. Schutzmittel bekannt sind, deren Wirkungen auf diese beiden Sinnesorgane hinzielen.

([2]) Aber nicht im Dienste der Suggestion mit der Funktion als Willensübermittler.

([3]) Sethe S. 15; vgl. die regional verschiedenen Arten des Winkens und Grüssens.

ist der Laut (Reflexlaute, Interjektionen, die Sprache). Alle diese Mittel, die vergänglicher Natur sind, dienen dem unmittelbaren Ausdruck mehr oder weniger präzis gefasster Gedanken (Begriffe) und bilden, wenn das Bedürfnis nach Nuancierung und Ordnung wächst, Systeme (1), deren Elemente aus natürlichen Regungen (Reflexen) des Menschen hervorgebracht wurden. Neben diesen natürlichen vergänglichen Mittel der Mitteilung stehen die künstlichen vergänglichen, die sich an den Gesichtssinn (2) und das Gehör (3) wenden.

Im Unterschied zu allem dem stehen die künstlichen und dauernden Mittel, die der mittelbaren Mitteilung über Zeit und Raum dienen, und sich — bis auf eine Ausnahme, die Blindenschrift — primär an den Gesichtssinn wenden. Sie lassen sich in vier verschiedene Gruppen (I, Ia, II, IIa) einteilen, von denen je zwei, eine Gattung mit ihrer Abart (I, Ia & II, IIa), selbständige einander parallele Erscheinungen darstellen. Die eine Gattung (I) macht konkrete Objekte und andere reale Wahrnehmungsgehalte zu Symbolen, welche zur Begriffsübermittlung dienen, die andere (II) verwendet Abbildungen. Diese beiden Gattungen von Nachrichten-Mitteln wenden sich ausschliesslich an den Gesichtssinn.

Zu diesen beiden Gattungen (I & II), die den Inhalt der Nachricht durch das Mittel der Nachricht symbolisieren und auf diese Weise beide miteinander gewissermassen identifizieren, gibt es je eine Abart (Ia & IIa), die sich beide parallel zueinander entwickelten, indem sie nicht den Inhalt an sich, sondern den sprachlichen Ausdruck der Nachricht durch Homophone zu versinnbildlichen suchten. Auf Grund dieses Prinzips bedient sich die Abart der ersten Gattung (Ia) konkreter Objekte und realer Wahrnehmungsgehalte als Homophonträger, während die Abart der zweiten Gattung (IIa) in den Abbildungen lediglich Lautsymbole sieht und diese wie Schriftzeichen liest.

Beispiele für die erste Gattung (I) und ihre Abart (Ia) sind symbolisch gemeinte Gegenstände (4) und symbolisch zu deutende

(1) Z. B. Miene und Geste bei den Taubstummen, Geste und Laut (Sprache) in kultischen Handlungen.

(2) Optische Signale (Feuer, Rauch, Licht usw.).

(3) Das Glockengeläut u. a. akustische Signale (Trommeln, Trompeten, Pfeifen usw.).

(4) Vgl. die drei Beipiele bei Weule, *Vom Kerbstock zum Alphabet* (Stuttgart 1915) für die Gegenstandsbriefe der Skythen (S. 23f), der Batak (S. 59, Abb. 21) und der Asande (S. 74) sowie die bei J. Grimm, *Deutsche*

Erscheinungen (Farben) (1) die beide auch vereint vorkommen (2). Diese Nachrichtensymbole gegenständlicher Natur oder farbiger Eigenschaft sind stumm. Hierin liegt der Unterschied dieser Gattung (I) zu ihrer Abart (I a), die sich zwar derselben materiellen Substitute bedient, aber nicht mit ihr gleichgesetzt werden darf, da ihre Mittel 'sprechen'. Wenn sie nämlich Gegenstände, Farben und sogar auch die Zahl an sich — versinnbildlicht durch eine Anzahl von neutralen Zählobjekten (3) — als Mitteilungsmittel benutzt, so statuiert sie dabei nicht eine direkte Beziehung zwischen dem Inhalt einer Mitteilung und ihrem symbolischen Mittel (wie es die erstgenannte Gattung (I) tut) sondern knüpft an die Worte selbst an, die den Sinn der Mitteilung enthüllen sollen, und wählt für diese aus den Namen der Gegenstände, Farben und Zahlen, zweckdienliche Homophone. Derartig übermittelte Nachrichten werden also primär durch den Gesichtssinn, sekundär durch den Gehörssinn aufgenommen. Die Praktik dieser Gattung (I) und ihrer Abart (I a) macht den Gebrauch der Schrift bis zu dem Grade entbehrlich, als die betreffenden Sprachen mit ihren Homophonen auskommen (4).

Die andere Gattung (II) und ihre Abart (II a) verwenden als Mitteilungsmittel nicht Gegenstände und Eigenschaften an sich, sondern vermögen ihre Ausdruckskapazität durch Nachahmungen aller natürlichen und künstlichen Ausdrucksmittel zu steigern, indem sie ursprüngliche Begriffsinhalte in dinglich oder symbolisch zu verstehende

---

Rechtsaltertümer S. 109 ff genannten Symbole. Zu dieser Gruppe gehören u. a.: Kreuz, Herz und Anker mit der Bedeutung 'Glaube, Liebe, Hoffnung', der Grenzstein, das Grabkreuz, der Steinmann auf den Berggipfeln, Monumente wie Siegessäulen u. ä., die Boje, das Eisenbahnsignal, der Trauring, Kränze und überhaupt Blumen, alle Abzeichen, soweit sie keine Abbildungen sind (s. hier S. 264 [4]), Eigentümlichkeiten der Kleidung u. v. a. m. SETHE streift diese Dinge nur (S. 3), sie sind aber deshalb wichtig, weil sie selbst ja auch graphisch dargestellt werden und somit in die Bilderschrift eingehen können. Ob das von SETHE weiter unten (S. 16) mitgeteilte Beispiel 'eines Aroko (Brief) der Jebu' hierhergehört, lässt sich ohne nähere Angaben nicht erkennen. Vgl. WEULE S. 75.

(1) Vgl. die Spielarten der weitverbreiteten Farbensymbolik.

(2) Z. B. Blumen; für Knoten und Farben siehe das Beispiel der bunten Quippu aus Peru (S. 15 f).

(3) Die Kauri-Muscheln der Yoruba (S. 16). Zutreffender hierzu DANZEL, *Die Anfänge der Schrift* (Leipzig 1912) S. 61.

(4) Der Ausdruck 'Sach- oder Gegenstandsschrift' ist etymologisch nicht zu rechtfertigen und wirkt irreführend.

Abbildungen projizieren. Auch sie wenden sich damit ebenso wie die erste Gattung (I & Ia) primär an den Gesichtssinn, doch liegt — zum Unterschied von dem ersten Gattungspaar (I, Ia) — in ihrer Praktik der Ursprung der Schrift als Bilderschrift.

Die Beantwortung der grundsätzlichen Frage, was die Mittel der beabsichtigten gegenseitigen Mitteilung seien, ist hier vorausgeschickt worden, weil diese Frage in den schriftgeschichtlichen Untersuchungen (Danzel, *Die Anfänge der Schrift* [Leipzig 1909], Weule, *l. c.*, Jensen, *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart* [Glückstadt 1933] u. a.) nicht als solche behandelt wurde, so unerlässlich sie für eine systematische Untersuchung auch ist. Wesentlich ist, dass Gegenstände, gewisse wahrnehmbare Eigenschaften, Abbilder oder Zeichen als Mitteilungsmittel verwandt werden, und zwar ist die Beschränkung auf diese Gruppe deshalb notwendig, weil die Verwendung von Symbolen der genannten Arten auch anderen Zwecken, wie z. B. magischen (Danzel S. 58 u. 66 ff.) oder mnemotechnischen dienen oder zwecklos sein und eine andere Ursache haben kann (Danzel S. 9). Die Frage nach Vorstufen solcher Verwendungen (Wundt bei Danzel S. 29) betrifft wohl ein psychologisches Problem (Danzel S. 22, 29 u. 34), besagt aber insofern nichts über die Ursprünge der gegenständlichen, eigenschaftlichen oder aufgezeichneten Mitteilungsmittel bzw. der Schrift, als die Voraussetzungen für die Schaffung dieser verschieden von jenen sind, die zum Gebrauch mnemotechnischer Hilfsmittel oder magischer Zaubermittel führen. In der Wahl der Gegenstände, Bilder, Zeichen usw. mögen sich Parallelerscheinungen nachweisen lassen; da diese aber den verschiedensten Bedürfnissen erwachsen, enthalten sie auch keine Indizien dafür, dass die Systeme der Mitteilungsmittel aus dem Gebrauch mnemotechnischer oder zauberischer Symbole entstanden sind oder umgekehrt diese aus jenen. Diese drei Verwendungsarten lassen sich also nicht auseinander erklären; sie entstehen primär und bedürfen einander nicht als Vorstufen.

Bevor wir nun die zweite Gattung näher betrachten, bedarf es einer Abgrenzung zwischen Bild (1) und Bilderschrift (2). Das Bild ist eine

(1) Vgl. Alfred Schmitt, *Die Erfindung der Schrift* (= *Erlanger Universitätsreden*, H. 22) Erlangen 1938, S. 4 unten: 'reines Bild' und 'mitteilendes Bild'.

(2) A. Schmitt's Beispiel (l. c. S. 5) gilt nur für das Bild, hat aber nichts mit der Bilderschrift zu tun. Jensens erstes Beispiel (S. 25) passt ebenfalls nicht, da es sich auch da nur um ein reines Bild handelt.

Komposition, die eine Fülle von Einzelheiten raum- und zeitgleich vereint, um einen Gesamteindruck darzustellen und als solchen wahrnehmbar zu machen (1). Es ist also stationär, und was es mitteilt, ist gewissermassen die Gesamtschau verschiedener gedanklicher Vorgänge. Diese in ihrem Ablauf darzustellen, vermag ein Bild allein nicht; möglich wird dies erst durch eine Abfolge von Bildern (2), ein Ausweg, den man mit einem Ausdruck Sethe's als eine Sackgasse (3) bezeichnen kann (4). Die wesensmässige Beziehungslosigkeit zwischen Bild und Bilderschrift zeigt sich in dem grundlegenden Unterschied ihrer Struktur. Die Bilderschrift ist nämlich von Anfang an ein System, in dem die einzelnen absolut konzipierten Begriffe voneinander isoliert in einer Abfolge zur Darstellung kommen. Dadurch allein lässt sich das progressive Nacheinander des gedanklichen Vorgangs graphisch projizieren, und diesen Zweck kann nur die Bilderschrift (Gattung II) erfüllen, deren Elemente nicht zu einer Komposition vereint, sondern als gesonderte individuelle Typen-Zeichen in Zeilen geordnet, vor Augen treten.

Diese zweite Gattung (II), die also Einzelabbildungen verwendet, dient — ähnlich wie die erste (I) — der absoluten Begriffsdarstellung, vermag aber zahlreichere (5) und präziser abgegrenzte Begriffsinhalte als diese zu fixieren (6). Dies geschieht allerdings, ohne dass ihre

(1) Nach Seidel, *Sprachlaut und Schrift* (= *Bibliothek der Sprachenkunde,* Bd. 130) Wien 1920, S. 120: 'imitative Pragmatographie' oder 'akritische Bilderschrift'; der letzte Ausdruck enthält u. E. eine *contradictio in adiecto.* Beispiele Sethe Abb. 3; hierzu gibt Danzel eine abweichende Erklärung. Sethe aber wie auch Danzel übersehen, dass das Primäre der Nachricht die Übersendung des Geldes ist und daher an den Anfang der Übersetzung gestellt werden muss, während die darunter gesetzte Szene den Zweck der Sendung zum Ausdruck bringen soll. Ein weiteres interessantes Beispiel bei Danzel S. 131 Tfl. XXV/I = Weule S. 60 f. Abb. 22.

(2) Vgl. Sethe's Beispiele (S. 13): Tlaxcallan, Film, Münchner Bilderbogen, Hopi-Indianer, Vandiemens-Land.

(3) Im gleichen Sinne, wie Sethe diesen Ausdruck für die Silbenschrift verwendet (S. 44).

(4) Vgl. auch Schott S. 82, Anm. 1; anders Sethe S. 3 Mitte und A. Schmitt, l. c. S. 4, der aus dem Bild die Bilderschrift ableiten will.

(5) Das kommt besonders in dem relativ grossen Zeichenreichtum der Bilderschriften während ihres Anfangsstadiums zum Audruck.

(6) Sethe's Vergleich der Begriffsbildzeichen in der Schrift mit dem Schrei in der Sprache (S. 15) ist insofern nicht glücklich, weil sich der (unartikulierte) Schrei zum (artikulierten) Wort wie ein nichtbildhaftes Zeichen zu einem bildhaften Zeichen (s. hier S. 263 f.) verhält, während die Sprache als Organismus eher mit einem ausgebildeten Schriftsystem vergleichbar ist.

Schöpfer dem Umstand Beachtung schenken, dass in den Worten der Sprache (die der unmittelbaren Mitteilung dienen) bereits lautliche Begriffsausdrücke vorliegen, die den bildlichen Begriffsausdrücken dieses Systems (die der mittelbaren Mitteilung dienen sollen) parallel sind. Diese Begriffsbildschrift, die den Begriff an sich darzustellen sucht, ist also von den Ausdrucksmitteln der Sprache, den Worten, noch weitgehend losgelöst, und deshalb ist sie auch für jeden, der sie zu analysieren versteht, ohne den Umweg über die Sprache verständlich ([1]), da ja die lautlichen Äquivalente (Worte) hierin garnicht als solche zum Ausdruck gebracht werden sollen. Von diesem Stadium führt dann das Bedürfnis nach Nuanzierung und Präzisierung zu der entsprechenden Abart (II a), nämlich jenem System, das das lauthafte Bild darstellt, d. h. durch die Verwendung von bildhaften Homophonträgern ([2]) zu Silbenzeichen und Einzellautzeichen kommt; es entsteht ein Text, dessen Zeichen (nicht mehr stumm) Begriffsinhalte vermitteln, sondern Lautsymbole, die durch den Gesichtssinn die Sprache wecken und auf diese Weise — ursprünglich durch die weitere Einschaltung des Gehörs ([3]) — die Mitteilung verständlich machen. Dieser recht komplizierte Prozess ist es, der zum Ursprung der Lautzeichen in der Bildschrift führt, die sich übrigens schon in ihrem ersten Stadium aus den beiden Arten der Begriffsbildschrift (II) und Begriffslautschrift (II a) zusammensetzt ([4]).

Völlig unabhängig davon ist aber die Schaffung des aus Buchstaben bestehenden Alphabets vor sich gegangen, da es sich hierbei um eine originale Konzeption handelt, die — wie gezeigt werden wird — aus der Bilderschrift nicht entwickelt werden kann.

Die hier vorausgeschickte grundsätzliche Einleitung, die dazu dienen soll, die verschiedenen Arten der einzelnen Verständigungsmittel nach Kategorien abzugrenzen, soll nicht den Eindruck erwecken, als ob es sich bei den beiden Gattungen mit ihren Abarten um vier streng voneinander gesondert bestehende Systeme handelt ([5]). Vielmehr

([1]) Das gilt besonders für die Fälle der Schriftentlehnung (S. 26), wo auch die Hethiter zu nennen gewesen wären.

([2]) Nach A. Schmitt, l. c. S. 9: 'Schallzeichen'.

([3]) Piktographisches wird erkannt, phonetographisches gelesen, und zwar laut durch Mitsprechen (s. hier S. 262[2]); beachte auch manche Urformen des Briefs.

([4]) Nach A. Schmitt, l. c. S. 4: 'Inhaltschrift' und 'Wortlautschrift'.

([5]) Sethe argumentiert verschiedentlich (S. 15 Mitte gegen ibid. oben), dass das Nebeneinanderbestehen der verschiedenen Arten (I & II) in keiner von

können bei allen Verständigungs- wie speziell Schriftsystemen die heterogensten Bestandteile der vier geschilderten Arten nebeneinander angetroffen werden (1), was selbst in unserer Schrift noch an rudimentären Beispielen belegt werden kann (2).

Es ergibt sich nun aus der vorstehenden Einleitung als ein grundsätzlicher Einwand gegen Sethe's Entwicklungstheorie 'vom Bilde zum Buchstaben', (S. 3), dass die mnemotechnischen oder Erinnerungsmittel trotz aller äusseren Parallelen (3) nicht in seine Betrachtung hätten einbezogen werden dürfen (4); denn soweit diese Mittel lediglich *ad usum proprium* dienen, scheiden sie aus dem oben skizzierten Zusammenhang aus, und soweit sie innerhalb einer engeren Gemeinschaft zur Wachhaltung der Erinnerung an vergangene Ereignisse gebräuchlich sind, entbehren sie ursprünglich gerade der Haupteigenschaft des mittelbaren Verständigungsmittels, in dessen Wesen es liegt, dass eine an sich unbekannte Mitteilung, welchen Inhalts sie auch immer sein mag, durch ein bestimmtes allgemein eingeführtes System von Typen-Zeichen (dinglichen oder symbolischen Charakters und begrifflichen oder lautlichen Inhalts) in ihre originale Form rekonstruierbar und auf diese Weise verständlich gemacht werden kann (5). Zum Unterschied dazu sind die bildhaften Darstellungen mnemotechnischer Funktion wechselnde Gelegenheitsprodukte subjektiver Assoziationen und individueller Willkür, für die das Bedürfnis nach Präzision und Systematik nicht besteht, sodass ihr komplexer Inhalt, der in nichtbildhaften Merkzeichen, 'stichwortartigen' Einzelabbildungen (6)

---

beiden eine Vorstufe der Schrift erkennen lasse. Tatsächlich hat aber die Schrift der Systeme bildhafter Zeichen (II & IIa) überhaupt keine weitere Vorstufe.

(1) Innerhalb der Bilderschrift (Gattung II u. IIa) vgl. Abb. 19, 21 u. 22; für Ligaturen s. hier S. 266[4].

(2) Z. B. §, &, %, +, =, Geldsortenzeichen usw.

(3) Vergleichbar mit der Gattung I wären z. T. Sethe's Beispiele S. 15 f und speziell für Worte und Sätze die zwei Beispiele bei Danzel S. 62 f sowie jene farbigen aneinandergereihten Steine der Peruaner, die der Mnemonik spanischer Gebetsformeln dienten (W. v. Humboldt, *Über die Buchstabenschrift*), mit der Gattung II das Einzelbild (s. hier S. 261[6]).

(4) Ähnlich Sethe, auch Danzel, Weule und Jensen.

(5) Deshalb ist auch zwischen etwa vorkommenden mnemotechnischen Geheimzeichen und eigentlichen nach einem bestimmten Prinzip (Akrophonie u. a., Schott S. 79) gebildeten Geheimschriften genau zu unterscheiden.

(6) Abb. 6, 1-4; Abb. 7; Abb. 11, 1-6; die beiden Beispiele aus Ostfriesland und Usambara (S. 14). Hierher gehört auch das Beispiel Sethes auf S. 9 unten, das dort missverständlich aus dem Zusammenhang genommen ist (vgl. Weule S. 114 g).

oder in entsprechenden selbständigen Gemälden, die selbst wiederum aneinander gereiht sein können (1), wiedergegeben wurde, mit der verblassenden Erinnerung ebenfalls vage wird (2). Deshalb bedürfen sie auch einer jeweils offiziell festgesetzten und allgemein bekannt gegebenen Deutung (3), und ausserdem können sie sogar noch begriffsartige Zeichen zur Verdeutlichung erhalten (4). Somit zeigt sich, dass nicht jede Art bildhafter Darstellung als Schrift angesprochen werden darf (5), was hingegen dem nicht widerspricht, dass Lautsymbole mitunter primär ein bildhaftes Aussehen haben, wie dies namentlich in der Hieroglyphenschrift der Fall ist, oder es sekundär, wie z. B. manche Miniaturen, bekommen können (6).

Es hat wohl in der Natur von Sethe's Fach gelegen, dass er bei seiner schriftgeschichtlichen Untersuchung, von den bildhaften Lautsymbolen der ägyptischen Hieroglyphen ausgehend, vom Bilde an sich als Begriffsübermittler die Entwicklung der Schrift abzuleiten unternahm (7). Dass dieser Weg nicht zwingend ist, erhellt aus dem eingangs aufgestellten Schema sowie aus den Forschungen Bauer's und besonders Friedrich's zur Frage der Schrifterfindung (8). Strenggenom-

(1) Abb. 6, 5-10; Beispiel S. 7 oben (1831/2); Abb. 10; Abb. 12 sowie speziell für Worte und Sätze die indianischen Kekinowin-Bilder (Danzel S. 138 f. Weule S. 85. Jensen S. 29); vgl. auch hier S. 259[2].

(2) Sie können also niemals gelesen werden (Sethe S. 4), sondern werden schlechthin verstanden (s. hier S. 260[3]). Für die willkürliche Art solcher Aufzeichnungen vgl. auch die beiden inhaltgleichen Niederschriften Abb. 3 & 4 auf Seite 10 der *Zeitschr. f. Buchkde.* I (Leipzig 1924).

(3) Vgl. Sethe S. 6 unten.

(4) Abb. 3 (das rückläufige Spruchband etwa mit der Bedeutung 'hierher'); Abb. 5 (Zeichen für 'Europäer'); Abb. 12 (Zeichen für 'Artikel'); Abb. 13 (Zeichen für 'Fussspuren, Weg, gehen' und 'Zunge, sprechen').

(5) Anders Sethe S. 15 oben.

(6) Kinder sehen übrigens beim Schreibenlernen gern in den Buchstaben Bildhaftes, wozu allerdings wohl meist die Abbildungen in Fibeln angeregt haben werden. Beachtenswert ist hierzu das Zitat Karl Lamprechts bei Danzel (S. 193 A. 1) sowie die rückläufige Erscheinung hieroglyphenartiger Illustrationen (Danzel S. 193 f). Diese sind nicht zu verwechseln mit den symbolhaften Bildern (s. hier S. 267[4]).

(7) Sethe sich widersprechend S. 3 Mitte und S. 15 oben gegen ibid. Mitte (2 mal), S. 16 unten und S. 17 oben.

(8) Joh. Friedrich in *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* 91/16 (1937) 319 ff und ibid. 92/17 (1938) 183 ff. Ausserdem liegt mir eine Anzeige des Buches A. Schmitt, *Untersuchungen zur Geschichte der Schrift. Eine Schriftentwicklung um 1900 in Alaska.* Unter Mitarbeit von John Hinz (Leipzig, Harrassowitz) vor.

men hätte Sethe also allein mit den Systemen beginnen müssen, die der Übermittlung unbekannter Nachrichten durch die Verwendung von Abbildungen dienen (1). Diese Systeme liegen in den von ihm notierten zehn Arten vor (S. 20 ff). In ihnen ist (soweit sie entziffert sind) jedem piktographischen Ideogramm ursprünglich ein feststehender limitierter Inhalt eigen (2), und durch diese typenhafte Definierung erhalten die Bilder den Charakter selbständiger Zeichen (3). Sie sollen und können also auch nicht einen beliebig weitgefassten Assoziationskomplex auslösen, wie jene Einzelbilder (s. hier S. 262[2]), die mnemotechnischen Zwecken dienen.

An einer Fülle von Beispielen, die meist der ägyptischen Schrift, der chinesischen und der Keilschrift entnommen sind, führt uns Sethe die piktographische oder ideogrammatische 'Begriffsbildschrift' vor. Diese Schriftgattung, die nach dem Stande unserer Kenntnisse gleich zu Anfang ihrer Existenz die in ihr liegenden verschiedenartigsten Entwicklungsmöglichkeiten ausgebildet hat, — sodass sie kaum in Reinkultur feststellbar zu sein scheint (4), — sieht auf den ersten Blick sehr einfach und leicht verständlich aus, doch enthüllt sich ihr komplexes Wesen bei näherer Betrachtung, sodass es sich verlohnt, dem nachzugehen.

Die Bilder nämlich, die sie verwendet, bilden zwar in ihrer Gesamtheit ein eigenes System, entstanden aber sowohl ihrer Art als ihrer Bedeutung nach — ähnlich den mnemotechnischen Darstellungen — willkürlich. Dabei ist die Tendenz massgebend, jedem Begriff (bzw. Wort) ein individuelles Zeichen zu schaffen; erst die Praxis reduzierte den ursprünglich unbegrenzten Zeichenreichtum und standardisierte die Bildertypen. Bei der Zusammenstellung des Zeichenschatzes ist man überall anders verfahren, kam aber — bei aller Individualität der Schrifterfinder und zum Unterschied der Benutzer mnemotechnischer Gelegenheitsbilder — stets auf die Schaffung eines objektiven Typensystems, für dessen Ausbildung sich bestimmte Regeln ergaben,

(1) In diesem Sinne Sethe selbst S. 16 f.

(2) Nach A. Seidel, l. c.: 'diakritische Ideographie'. Nur hierfür sollte auch Jensens Bezeichnung 'Ideenschrift' gelten (S. 25).

(3) Sethe vergleicht diese Typen-Zeichen mit 'abgestempelten Münzen' (S. 20).

(4) Abb. 1; Abb. 9 ist ein Beispiel für einen in reiner Bilderschrift geschriebenen Satz. Merkwürdigerweise bringt zu diesem indianischen Beispiel Danzel ein nahezu identisches Gegenstück in Gestalt einer Eskimo-Aufzeichnung (S. 148 Abb. 25, 6). Auch die Gaunerzinken dürften hier genannt werden.

die gelehrt und gelernt wurden. Je reicher also eine Begriffsschrift an Typen-Zeichen ist, desto deutlicher kommt in ihr auch das Bedürfnis nach absoluter Exaktheit zum Ausdruck, und dies zeigt wiederum den Gegensatz zu den mnemotechnischen Aufzeichnungen, die ohne weiteres intuitiv erfassbar gedacht waren, und deren Bildvorrat wegen der subjektiven Einmaligkeit der Darstellungen jedesmal neu erläutert werden musste.

Zur Wiederentzifferung eines Bilderschriftsystems bedarf es einer Analyse der Inhalte sowie der Funktionen der verschiedenen bildhaften Darstellungsmöglichkeiten, so naheliegend die bei ihrer Fixierung wirksam gewesenen Assoziationen dem heutigen Leser auch immer scheinen mögen ([1]). Man kann fünf Darstellungsmöglichkeiten unterscheiden ([2]): 1. Bilder dinglich zu verstehender Gegenstände ([3]); 2. Bilder symbolisch zu verstehender Gegenstände ([4]); 3. Bilder real zu verstehender Szenen ([5]) oder Ausschnitte daraus ([6]); 4. Bilder symbolisch zu verstehender Szenen oder Ausschnitte daraus ([7]); 5. Nicht-bildhafte graphische Zeichen ([8]) (abstrakte Symbole). Dazu kommt noch, dass ein und dasselbe Bild einen sowohl dinglich wie symbolisch zu verstehenden Gegenstand ([9]) wiedergeben kann, und ebenso ist dies auch bei den Abbildungen von Szenen ([10]) der Fall,

([1]) Vgl. auch Sethe S. 24 ff.

([2]) Die erste und dritte Gruppe bezeichnet W. v. Humboldt (*Über die Buchstabenschrift*) 'die durch sich selbst verständliche der Bilder'; A. Seidel (l. c.) nannte sie 'konkrete imitative Ideographie'; A. Schmitt (l. c.): 'unmittelbares Bild'. Die zweite und vierte Gruppe umschreibt Humboldt 'die durch willkürlich für das Gedächtnis gebildete Ideenverknüpfung, wo das Zeichen durch etwas drittes (den Schlüssel der Bezeichnung) an das Bezeichnete erinnert'; Seidel: 'arbiträre Ideographie'; Schmitt 'mittelbares Bild'. Das von Schmitt benutzte Beispiel passt nicht für die Bilderschrift (s. hier S. 258[2]).

([3]) Abb. 1, wo die Gewehre allerdings 'Gewehre' und nicht 'Soldaten' bedeuten werden; Abb. 18 a, 1-3.

([4]) Abb. 2; Abb. 12 (das Zeichen für Artikel); die modernen Beispiele S. 15; Abb. 18 a, 4; c, 1-4; e, 1-4; die bildhaften Zeichen der Apotheke, in Nachschlagebüchern usw.; alle sogenannten Abzeichen bildhaften Aussehens (s. hier S. 256[4]).

([5]) Das Beispiel für 'Friedensschluss' (S. 7); Abb. 18 b, 2.

([6]) Abb. 18 b, 4.

([7]) Abb. 18 b, 1.

([8]) Geometrisches u. ä. (s. hier S. 265[7. 8], 266[1]).

([9]) Abb. 18 d, 2. 3.

([10]) Abb. 18 d, 4.

die einmal real, einmal symbolisch zu verstehen sind. Besonders merkwürdig ist ausserdem jene Verwendung nicht-bildhafter Zeichen, die ihrer Form und ihrem Inhalt nach an sich symbolisch sind, aber ausser dieser primären noch eine sekundäre symbolische Bedeutung haben können (1). Diese Mehrdeutigleit eines Zeichens erklärt sich, soweit sie ursprünglich ist, aus der Subsumierung verwandter, von einander aber genau limitierter Begriffe unter ein Bild (2).

Forscht man nun nach den Beziehungen, die zwischen diesen fünf Kategorien und den Wortgattungen der Sprache bestehen, um zu sehen, ob sie bestimmte der Sprachstruktur entsprechende Funktionen haben, so lassen sich nur sehr allgemeine Regeln für die Verteilung der Wortklassen unter sie aufstellen; denn eigentliche Regeln bestanden natürlich ursprünglich nicht. Vielmehr erwuchs das Schriftsystem anfangs aus wuchernden Assoziationen und willkürlichen Analogien, um dem darzustellenden Begriffsreichtum genügend Spezialzeichen zu schaffen; und je nach der individuellen Veranlagung verfährt man früher oder später hierbei systematischer. Ganz allgemein (und ohne Berücksichtigung der Fälle sekundärer Mehrdeutigkeit) lässt sich hierzu etwa nur folgendes sagen: Durch dinglich zu verstehende Gegenstände werden konkrete Substantive dargestellt, durch symbolisch zu verstehende abstrakte Substantive (3), Nomina propria, (soweit sie nicht ursprünglich Adjektive sind), Präpositionen (die aus konkreten Substantiven hervorgegangen sind) sowie Adverbien (4), Adjektive und Pronomina (5), ja sogar auch Zahlen (6); durch Szenen: Verben beider Art, aber auch Adjektive; durch die nicht-bildhaften Zeichen: Zahlen (7), aber auch Adverbien (8) und ganz selten Substan-

(1) Z. B. im Chinesichen (und im Sumerischen) '2' = 'hinzufügen'; '4' = 'gross' (S. 24).

(2) Im Gegensatz zu der Zusammenballung heterogener Begriffe auf ein mnemotechnisches Symbol (S. 6 f).

(3) Hiezu gehören auch die Berufsbezeichnungen.

(4) Z. B. die Ortsadverbien 'rechts' und 'links' im Chinesichen (S. 24).

(5) Z. B. 'ich', vgl. Sethe S. 9 zu Abb. 11.

(6) Z. B. substantivische Zählobjekte (s. hier S. 264[8]), die Messschnur (= '100') im Ägyptischen u. a. m. Beachte auch die Bezeichnung 'Finger' für die Einer im Lateinischen und Englischen (Sethe, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern* (= *Schriften d. Wiss. Ges. zu Strassburg* H. 25) 1919, S. 3).

(7) Geometrisches (Kreise, Striche, Punkte), soweit sie ursprünglich nicht Zählobjekte (Stäbe, Steine usw.) bedeuten.

(8) Die Ortsadverbien 'oben' und 'unten' im Chinesischen (S. 24).

tive (1). Diese Zusammenstellung aus Sethe's Material soll natürlich nicht erschöpfend sein, sie soll vielmehr den Eindruck des oberflächlichen Betrachters widerlegen, dem alle diese Bilder trotz der Verschiedenheit ihrer inneren Wesensart umso einfacher verständlich scheinen, je leichter sie ihm einleuchten. Gleichzeitig soll hier auf die Wichtigkeit der genauen Analyse der einzelnen Begriffsbilder aufmerksam gemacht werden, da sich dadurch ein Einblick in die Struktur der einzelnen Schriftsysteme eröffnet; denn hierbei hat die Auseinandersetzung der individuellen Logik ihrer Schöpfer mit ihrem Sprachmaterial einen höchst charakteristischen Niederschlag gefunden.

Die Begriffsbildschrift schafft also gleich zu Anfang Bildzeichen, und zwar sind diese nicht nur einfach, wie die hier zunächst besprochenen, sondern auch zusammengesetzt; jedoch nicht im Sinne von gemäldehaften Kompositionen (S. 5 f.), sondern als additive Ligaturen. Die Methoden, die dabei befolgt werden, sind je nach dem Sprachmaterial verschieden, das auf Grund seiner phonetischen und strukturellen Eigenart für die Bedürfnisse zu seiner graphischen Darstellung jeweils individuelle Möglichkeiten in sich trug, deren Auswertung wiederum den Schrifterfindern je nach ihren Denkeigentümlichkeiten mehr oder minder bewusst wurde. Ganz allgemein sei hier nur folgendes festgestellt: Die zusammengesetzten Bildzeichen dienen meistens der Wiedergabe von Begriffen, für die die Sprache ein einfaches Wort hat (2). Nur ganz selten kongruiert ein zusammengesetztes Zeichen mit einem zusammengesetzten Wort (3), während theoretisch für zusammengesetzte Worte wiederum einfache Zeichen erfunden werden können. Je bildhafter die Schrift ist, desto mehr zeigen auch ihre Benutzer ihre Neigung zu graphischen Spielereien (4), aus denen dann

(1) Z. B.: § oder! (= ' Gefahr ' im Strassenverkehr).

(2) Beispiele Sethe S. 25; hier wären auch als besondere Art die sogen. gunierten Zeichen der Keilschrift zu nennen gewesen.

(3) Hier handelt es sich meist um nicht-genuine Begriffe (Z. B. im Sumerischen: lú-gal, kug-babbar usw.) oder künstliche Bezeichnungen wie Eigennamen (Abb. 16, 1-4; Abb. 17, 3). Beachte auch das Flügelrad, (das nicht mehr die Chance hat, ein Schriftzeichen zu werden), das als zusammengesetztes Zeichen für das zusammengestzte Wort ' Eisenbahn ' steht, u. vgl. damit das chinesische Schriftzeichenpaar ' Blitz + Faden ', mit dem das zusammengesetzte Wort ' Telegraph ' geschrieben wird.

(4) Vgl. die Ligatur von Ideogramm uud Lautzeichen Abb. 17, 4. Ob in Abb. 5 Ideogramm (oder Determinativ?) + Lautzeichen vorliegen, lässt sich nicht entscheiden (s. hier S. 268[2]). Vgl. noch Sethe, *Das hieroglyphische Schriftsystem* (= *Leipziger Ägyptologische Studien,* H. 3) Leipzig 1935, S. 13.

später die sogenannten 'symbolschweren' Bildkompositionen (1) hervorgehen. Die Sprache übt also durch die Worttypen in diesem Stadium der Schriftentwicklung noch keinen formenden Einfluss aus. Es liegt ja auch im Wesen der eigentlichen Begriffsbildschrift, dass sie über die Sprache nichts aussagt, da ihre Zeichen wohl Sichtbares und Denkbares (2), aber nicht ohne weiteres Hörbares wiedergeben sollen (3).

Der Umstand, dass zur Zeit der Schriftentstehung der Sprache Flexionssilben, Wortbildungskomponenten, Partikeln und auch Präpositionen eigen sind, die in der Schrift nicht gleich (4) dargestellt werden, zeigt, dass diese sprachlichen Elemente damals nicht als selbständige Bedeutungseinheiten empfunden wurden, sondern in den zur Darstellung gebrachten Begriffszeichen immanent mitenthalten waren und aus diesen heraus selbstverständlich werden mussten. Dieser Mangel wurde erst offenbar, als sich das Bedürfnis nach Präzisierung eingestellt hatte, und er liess sich dadurch beheben, dass sich noch eine andere Methode (als jene mittels der Bildassoziation) zur Vermehrung des Zeichenschatzes darbot. Die bildhaften Zeichen empfangen nämlich dann auf Grund der Lautgleichheit verschiedener Worte (Homophone) einen vielfachen oder überhaupt einen neuen Begriffsinhalt (5), wodurch die Begriffsschrift allerdings ihren ursprünglichen Charakter als Begriffsbildschrift verliert, indem neben ihr eine Begriffslautschrift entsteht. Nicht optische Assoziationen, sondern akustische Assoziationen werden also hier wirksam, d. h. die Sprache ist es, die das Bildzeichen von seinem genuinen Inhalt löst und

(1) Abb. 13 u. 15; Abb. 17, 5. SCHOTT: 'symbolhaftes Bild' (S. 83). Auf diese Produkte darf aber dann der Terminus 'Ideenschrift' (s. hier S. 263 2) kaum angewandt werden (so jedoch FRIEDRICH, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* 91/16, 1937, 325 A. 1). Äusserlich ähnlich, aber im Wesen grundverschieden sind die hieroglyphenartigen Illustrationen (s. hier S. 262 6).

(2) Abgesehen von den Abstrakta z. B. auch die Negation, Pronomina, Zahlworte usw.

(3) Vgl. z. B. das anfängliche Fehlen von Zeichen für Präpositionen im Ägyptischen (SETHE S. 17, Anm. 1), sowie in dem 'Indianerbrief' (Abb. 9).

(4) SETHE: 'meist ausnahmslos' (S. 17).

(5) Nach dem Prinzip des Rebus (S. 28). Die Sumerer schrieben mit dem Pfeil auch das homophone Wort für Leben. Beispiele für das Ägyptische: Abb. 18 d, 1; Abb. 19; für das Chinesische: S. 29 unten; für das Mexikanische: Abb. 17, 1. 2. Für die Entstehung von Homophonen auf Grund optischer Identifizierung siehe ein Beispiel bei DANZEL S. 16 A. 1.

zum bildhaften Lautzeichen umwandelt (1). Nach der Entstehung dieser Schriftzeichen bedarf es dann auch keines langen Entwicklungsganges mehr, bis diese Schriften auch Nur-Hörbares zu schreiben vermögen.

Der hier geschilderte Vorgang bedeutet allerdings keine Entwicklungsphase, die in dem Schreibgebrauch einen neuen Abschnitt darstellt; vielmehr entstehen die Zeichen, deren Lautwerte Begriffe wachrufen sollen, parallel zu jenen, deren Bild an sich Begriffe darstellen. Es liegt im Wesen derartiger Systeme, dass sie selbst dann, wenn die Zeichen aus praktischen Bedürfnissen und technischen Umständen (Schreibinstrument, Schreibstoff) ihr bildhaftes Aussehen verloren haben (S. 31 ff.), ihre Begriffszeichen nicht aufgeben, ja diese sogar noch weiter vermehren, da sie von ihrem wesenhaften Prinzip, einen Begriffstyp bildlich oder lautlich darzustellen, nicht abkommen können: ja, statt den Schritt zur reinen Lautschrift — sei es in Silbenzeichen, sei es in Buchstaben — zu machen, bedienen sie sich der im Laufe des langen Gebrauchs immer zahlreicher werdenden Lautzeichen doch nur ungern zur ausschliesslichen Schreibung von Worten, sondern verwenden sie lieber nur als phonetische Komplemente, die zu den Begriffszeichen treten. Diese eigenartige Erscheinung erweist es als sicher, dass von der Bilderschrift keine logische Entwicklungslinie zum Alphabet führt, und für diese Behauptung bietet sich als weiteres stichhaltiges Argument noch das Bestehen einer besonderen Gruppe rein begrifflicher Hilfszeichen dar, deren Verwendung in den Bildschriftsystemen (namentlich im Chinesischen) in hoher Blüte steht; es sind die sogenannten Determinative (S. 34 ff.) (2). Diese Hilfszeichen, die sich von der Funktion der beiden anderen Zeichengruppen (Bild und Laut) dadurch unterscheiden, dass sie nicht mitgelesen

(1) Prüft man die Wiedergabe von fremden Eigennamen, so ist es sehr schwer festzustellen, ob sie wie bei dem Beispiel des Generals Maynadier (Sethe Abb. 5, S. 5 u. 28) phonetisch wiedergegeben wurden, oder nicht volksetymologisch gedeutet einen bestimmten Sinn erhielten. Vielleicht wurde der Name bei den Indianern etwa mit der Bedeutung 'Tier-reich' verstanden. In diesem Zusammenhang sei auch des merkwürdigen Vorkommnisses gedacht, dass ein des Englischen unkundiger Inder 'you' für die englische Übersetzung seines Namens hielt und dieses Wort in der Bedeutung von 'ich' verwandte.

(2) Ideogramme sind also primäre, Determinative sekundäre Begriffszeichen. Es lässt sich ohne Kenntnis des näheren Zusammenhangs bei Abb. 5 nicht sagen, ob die mit einem Hute bekleidete Gestalt als Determinativ für 'Europäer' gedeutet werden darf.

(i. S. von ausgesprochen) werden, also keine Worte — bildhaft oder lautlich — vermitteln, haben die alleinige Funktion, reine Begriffe anzudeuten. Sie werden eigens dazu geschaffen und verwandt, um Kategorien zu determinieren, unter welche die Einzelbegriffe nach der individuellen Denkweise des betreffenden Volkes logisch geordnet werden.

Das Stadium der Schriftentwicklung, in dem die Schriftzeichen hauptsächlich Laute wiedergeben sollen, hängt natürlich in steigendem Masse von der Sprache ab, deren Fixierung sie dient, und unterliegt den entsprechenden Auswirkungen der ihr eigenen Veränderungen. So erhielt z. B. die Keilschrift erst infolge der Übernahme dieser Schrift durch nicht-sumerischsprechende Benutzer mehr und mehr den Charakter einer Silbenschrift; bei den Chinesen mit ihrem einsilbigen Wortschatz bewahrte die Schrift trotz aller notwendig gewordenen Erweiterungen und Ausgestaltungen ihren Charakter als Begriffsschrift und wurde erst (infolge eines ähnlichen Vorgangs, wie ihn die Keilschrift durchmachte) in einem Ableger bei den Japanern auch zur Silbenschrift; das Ägyptische schliesslich kommt zwar infolge der konsonantischen Struktur dieser Sprache und des ihr eigenen Vokalschwunds zu Zeichen, die nur einen Einzellaut (Konsonanten bzw. Halbvokal) repräsentieren, hat aber nie ein Alphabet entwickelt ([1]), und zwar infolge des Entwicklungsprinzips ihrer Struktur, das *mutatis mutandis* die Keilschrift ebenfalls daran hinderte, analog ihren rein-vokalischen Silbenzeichen (a, e, i, u) Buchstaben hervorzubringen und alphabetisch zu schreiben. Wir sehen also, dass die Einwirkung der Sprache auf die Schriftgestaltung begrenzt ist, gleichgültig ob Schrift und Sprache homogen oder heterogen sind, — die Struktur dieser vermag nicht allein aus sich heraus das System jener an sich anzupassen ([2]), geschweige denn zu einer auch nur annähernden Kongruenz zu bringen, wie dies die verschiedenen Alphabete erreicht haben.

Diese Feststellung ist nun von allergrösster Wichtigkeiteit für die Frage nach der Erfindung der Buchstabenschrift, die das Kernproblem von Sethe's Untersuchung darstellt. Dass in Ägypten die Buchstabenschrift als solche nicht geschaffen wurde, (wenn auch buchstabenartige Zeichen unter den Hieroglyphen entstanden sind) ist eine

([1]) Schott S. 79 f.

([2]) Vgl. Sethe zum persischen, zyprischen und chinesisch-japanischen Schreibverfahren (S. 43 f).

allgemein anerkannte Tatsache. Das Alphabet war eben nicht logisch aus der Bildschrift zu entwickeln, deren Wesen die Abstraktion der Einzellaute und ihre Darstellung durch e i n Zeichen zuwiderlief. Es ist eine bewusste Konzeption, deren Eigenart aus keinem Vorbild abzuleiten ist. Die von verschiedener Seite aufgestellte Unterscheidung (1) in seine äussere und innere Form hat schliesslich gerade dazu geführt, die Erfindung des Alphabets als einen selbständigen genialen Einfall erkennen zulassen, und allein die Suche nach Vorbildern für beide Formen wird die — wohl überhaupt unlösbaren — Fragen, wer das Alphabet schuf, wie es entstand und warum es zu dieser Erfindung kam, nicht klären können. Wir haben ja gesehen, dass dahin weder eine einfache Schriftentlehnung noch eine freiere Nachahmung führen kann. Die Erfindung (2) der alphabetischen Buchstabenschrift entsprang einem originalen Schöpfungsakt, der an noch soviele Anregungen anknüpfend, doch etwas völlig Neues entstehen liess: Die Atomisierung der Sprache in ihre phonetischen Einheiten und deren eindeutige graphische Projektion zur absoluten und präzisen Fixierung der Gedanken (3).

Es kann also nicht eine kontinuierliche Entwicklungsreihe vom Bilde zum Buchstaben aufgestellt werden, und aus diesem Grunde ist auch Sethe's methodisch an sich glänzend durchgeführte Argumentation zu Gunsten seiner These von der Enstehung der heutigen Alphabete aus dem Sinai-Alphabet nicht stichhaltig. Dass dieser Einwand zurecht besteht, zeigen deutlich nicht nur die grundsätzlichen Einwände Bauer's und die sich häufenden Beobachtungen an neuen Schrifterfindungen, sondern das zeigt sich vor allem auch an dem Bestehen eines weiteren alten, selbständigen alphabetischen Systems, mit dem sich eingehend auseinanderzusetzen, Sethe leider nicht mehr vergönnt war: das Alphabet von Ugarit (Ras Schamra).

Im Vorstehenden sind die Hauptpunkte, die Sethe in den Kapiteln 1-5 behandelt hat, systematisch zur Sprache gekommen (4). Es wurde damit beabsichtigt, den interessanten Fragen, die die Lektüre von Sethe's Buch auslöst, in einer Form nachzugehen, die den vielseitigen Inhalt dieser posthumen Veröffentlichung wenigstens in einigen

(1) Bauer l. c. S. 13 f; Schott S. 76.

(2) Nicht Entdeckung, vgl. S. 20 mit S. 74, Anm. 1.

(3) 'Allein das tönende Wort ist gleichsam eine Verkörperung des Gedankens, die Schrift eine des Tons' (W. v. Humboldt).

(4) Nicht einzordnen waren Abb. 8 u. 17, 6 mangels näherer Angaben.

Grundzügen übersichtlich referiert. Übergangen wurde u. a. (1) der an sich unorganisch eingeschobene Exkurs über die Schriftrichtung (S. 40 ff.), sowie das 6. Kapitel mit dem gedankenreichen Referat über die Verbreitung des Alphabets, da diese beiden Themen für die grundsätzlichen Fragen, die hier hervorgehoben werden sollten, von sekundärer Bedeutung sind.

(1) Hier sei auf Sethe's Feststellung, dass 'Religion und Schrift überall auf das Engste zusammenhängen' (S. 39) wenigstens verwiesen.

Aramaic Incantation Bowls

Cyrus H. Gordon – Northampton, Mass.

(*Continued*)

Text 10

אסותא וחולמנא תיהוי לה לאיסקופתיה (2) דהורמזדד בר דודי דיזיעון
מינה חרשי ומעבדי סניי(?) ורשיפי(?) חרשי (3) דמערבה ומדנחא חרשי
ציפונא ודרומא חרשי דמאה עסרין ושבע מדינתא חרשי (4) .....
זועו ואיתבהילו ואישתמתו מן קיטריכון ומן עובדי דאיתעבדתון (5) ויתנטר
הדין הורמזדד מן כל מדעם ביש ואסותא חתימא ומחתמא קומתיה ויתעו..ן
דמא[תן] ארבעין ותמנא הדמ[י] קומתיהה(?) (6) ..... הורמזדד .. ניתבת .....

Translation

Let there be health and soundness to the threshold (2) of Hormizdad son of Doday that there may depart therefrom sorceries and *hated* practices and ..... sorceries (3) of the west and east, sorceries of the north and south, sorceries of the hundred and twenty-seven provinces, sorceries of (4) ..... Depart and hurry off and be banished from your (magic) knots and from the practices with which ye have been bewitched (5) and may this Hormizdad be preserved from everything bad! And health Sealed and countersealed is his body and may they be ..... of the [two] hundred and forty-eight members of *his body* (6) ..... Hormizdad .....

Notes

This bowl is to save the client from spells regardless of their geographical origin (cf. D : 8-10, where the ethno-linguistic factor is emphasized). (Jewish Theological Seminary, accession no. F 446).

1. For the shape of the ת (which looks like דנ in תיהוי), note also חתימא in line 5. The f. sg. verb is called for in this formula no matter what nouns are added after אסותא; cf. Mo. 39, 40 and text N.

2. הורמזדד: m. personal name appearing in bowls for first time; = Iranian *Hormiz(d) + dad*. The divine name occurs frequently; for the suffix, see D : 4, I : 3.

3. The 127 provinces are those of the world-ruler Ahasuerus (Esther 1 : 1).

דודי: f. personal name common in bowls; see notes on 7 : 2 and 8 : 2.

5-6. I have not succeeded in solving the order of the interlinear additions printed in small type. The 248 members of the body are known from H : 14 etc; Mishna, 'Ahilot 1 : 8; and Targum of Pseudo-Jonathan, Gen. 1 : 27.

Text 11

אזילנא בחילא נפשא ובקומיתי (2) קצוצתא דפרזלא כולה קומתיה
דינהורא (3) דכיה וִבלישנא(!) לבושא דארמים וִדדביה וממללא (4) וחילינא
בההוא דיברא שמיא וארעא אזלית פגעית בהון בסוטִוני (5) בישי ובעלידבבי
מרירי אמרנא להון ואי לכון אם מידעם תעבדין להון (6) לִמאראי בר איתי
ו(ק+ג)ורִדאס(?) בר נאנאוִך(?) אשפנא עליכון באשִפא רבא דימא ובאשפא
(7) דליויתון תנינא תוב אִם מידעם תאמרון להון למאראי בִ[ר אי]תִי(?)
אראסִ(!?) בר נונאוִך(?) בי קשתא (8) גיבנא לכון וביתירא פשיטנא לכון תוף
אם מידעם תעבדון להִ[ון למ]אראי בר איתי ולגורִדאסִ(?) בר נאנוִך(?)
(9) מחיתנא עליכון גזירתא דישמיה ואחרומתא דאיתיתִי(?) על(יכון)(?) [חירמון]
טִורא ולליויתון תנינא ומיכבש (10) עיכורי אזילנא בחומרי בישאתא ובלישון
רוחי זדניאתא אזלית פגעיתִ [בהון.....]ין דקימא סידרא סידרי
(11) ומרפדי מ(מ)רפדי דכרנא עליהון שמא רבא דמרי ביריאתא כל דקאים
נִפיל(?) כל ד....(18 spaces) מיטול דמיכבש (ע+א)יכורי אזילא (12) בחומרי
בישותא ובלישון רוחי זדניאתא אזלית כבשתינון וכבשתינון ואסרתינון
וחתימִ[א ומחתמא (27 spaces) ומי]חִטא לא תיחטון ביהִ ו: ואסכולִא (13) לא
תסכלון ביהִ אם תיחטון ביה ותסכלון ביה בפגריה בביתיה בימזיהון דמאראי
בר איתי וִדִ[גורדאס(?) בר נאנאוך(?) אסרנא עליכון באיסורא] דאיתסרו
שִמיה וארעא (14) דחתימנא לכון תוף אם מידעם תעבדון ליהון למאראיִ בר
נאנאוִך(!?) דקורִדאס(?) קידו ליה ולמאראיִ ב[ר איתי ולגירדאס(?) בר
נאנאיד(?) (17 spaces) וִדנתִדמאו(?) תוף אם מידעם (15) תעבדון להון
למאראי בר איתי וגורִדאס(?) בר נאנאוִך(?) אסרנא עליכון באיסורא דאיתסרו
שבעה כוכבִ[ין ותרין עשר מלויאשין עד יומא רבא דדינא ועד שעתא

רב]תא דפורקנא דראשכון לא תידלון (16) ומחיטא לא תחיטון בהון בפגריהון
וביתיהון ובדירתה]ון וביממזוניהו]ן אמיטול דחתומי מחתם(?) |וזרוזי מזרז שירא
רבה דנחשא אחדרית ליה אנה דבעית נקטית ודשאי]ליתי בלישון נציבית
ואתון בתריה (17) דמאראי בר איתי וקורדאם(?) בר נאנאך(?) אתון כען(?)
אסיריתון שידין וחתימיתון דיון אסירין דיין [(55 spaces) ת]עבדון(?)
באיסורא דאל שדי ובחותמא (18) דישלומו מלכא בר [דויד .....] .. אמן
.....

Translation

I *myself* go in strength and in my frame (2) is a bar of iron. All of his (!?) frame is of pure (3) light and I am clad with the garb of Hermes and of DBYH and MMLL' (4) and I am strong in Him Who has created the heavens and earth. I have gone (and) met the bad (5) enemies and bitter foes. I say to them: Woe unto you if ye do anything (6) to Maray son of 'Itay and *Gurdas* son of *Nanak*. I enchant you with the great incantation of the Sea and with the incantation (7) of Leviathan the monster. Again, if ye say anything to Maray s[on of 'It]ay and *Gurdas* son of *Nanak*, I am going to draw (8) the bow against you and stretch the string against you. Again, if ye do anything [to M]aray son of 'Itay and *Gurdas* son of *Nanak*, (9) I am going to bring down the decree of heaven upon you and the ban which *I brought* on Mount [Hermon] and Leviathan the monster. To vanquish (10) shrine-spirits I go *on* the bad pebble-spirits and the tongue of impious spirits. I have gone (and) met [them] that is standing *in serried* (11) *rows and encamped in camps*. I pronounce against them the great name of the Lord of Creatures. Everything that stands *falls;* all that .... [ ] In order to vanquish shrine-spirits I go (12) with bad pebble-spirits and the tongue of impious spirits. I have gone (and) vanquished them; yea I have vanquished and tied them. And sealed [and countersealed and] ye shall not commit a sin against him nor (13) injure him. If ye sin against him and injure him, his body, his house (or) the sustenance of Maray son of 'Itay and of [*Gurdas* son of *Nanak*, I am going to bind you with the bond], with which the heavens and earth have been bound, (14) wherewith I seal you. Again, if ye do anything to Maray son of *Nanak* (!), of *Qurdas* .... to him and to Maray so[n of 'Itay and *Gurdas* son of *Nanak*] and

which are – – – – ed. Again, if ye do (15) anything to Maray son of 'Itay and *Gurdas* son of *Nanak,* I am going to bind you with the bond with which have been bound the seven planet[s and twelve signs of the zodiac unto the great day of judgment and unto the great ho]ur of salvation so that ye shall not lift your head. (16) Ye shall not commit a sin against them, against their bodies and against their house and against their dwelling and against their sustenance. Because it is well sealed [and well fortified. I have surrounded it with a great chain of copper. I have seized what I sought, and what I asked] for by the tongue I have taken. And ye are behind (17) Maray son of 'Itay and *Qurdas* son of *Nanak.* Ye are *now* bound, O devils, and ye are sealed, O demons! Bound are the demons [ ] *ye do,* with the bond of 'El Šadday and with the sealing (18) of King Solomon son [of David .....] .. amen .....

Notes

This bowl (Jewish Theological Seminary (1)) is inscribed to protect two men from their demonic and human enemies. The practitioner makes a declaration of his magic power and warns the enemies to refrain from injuring his clients under pain of dire magical retribution. The first part of this text almost duplicates Mo. 2 and (the legible section of) 27; the second part loosely parallels Mo. 4. We note only very few of the interesting variants here. Mo. 27, for whose faint section there is no facsimile, ought to be collated with our text to see whether the two bowls are duplicates.

1. בחילי דנפשי || בחילא נפשא (Mo. 2 : 1 ; 27 : 3) 'in my own strength'.

2. נציצתא || קצוצתא (Mo. 27 : 3), נציצא (Mo. 2 : 1). We need not necessarily conclude that ק is dissimilated to נ under the influence of emphatic צ. That ק and נ were pronounced similarly is evident from the name that appears below as either נורדאם (: 8, 15) or קורדאם (: 14, 17). Interestingly enough, נ is fused with ק in the occurrence of this name in line 6. (Cf. the modern Arabic dialects where $q > g$.)

3. בלישנא : Mo. 2 : 2 and 27 : 4 have לבישנא correctly. The metathesis may have arisen by confusion with a formula containing 'with the tongue' as in line 10.

ארמיס : Mo. 2 : 2 and 27 : 5 have ארמסא : for var. forms of "Hermes" see notes on Mo. 2 : 2 and C : 2-3.

4. בהההוא דיברא || במ(א)ן ד(י)ברא (Mo. 2 : 2 & 27 : 5).

סוטוני : not certain but in no case identical with סנ(א)י (Mo. 2 : 3 & 27 : 6). The context shows that the enemies here are human rather than demonic.

8. גיבנא : גאיבנא (Mo. 27 : 7).

9. דאיתיתי (as in Mo. 9 : 7 ?) : see variants in Mo. 2 & 27. All three readings are uncertain.

(1) [Accession no. F 447.]

10-11. Tentatively we follow Montgomery ("in serried rows and encamped in camps").

11. עבורי(א+ע): This word (borrowed from Sumerian through Accadian) sometimes begins with א (as in H:7 *sic!*), but more commonly with ע (Mo., p. 297 b; M:16, N:13 etc.). Here both orthographies are fused (cf. end of note on line 2). Work still remains to be done on the initial laryngeals in loan-words, where the Sumerian originals have no initial laryngeal in the orthography. This particular word has undergone semantic change. Sumerian *e-kur* means "house of the mountain" = "shrine" (cf. Heb. במות "high places"). In these bowls, however, it is virtually synonymous with דיוא. Thus corresponding to עיבורי in line 10 above, is דיוי in Mo. 2:6 & 27:10.

14. The garbled passage, from למאראי to ליה, gives the wrong name for Maray's mother.

15. Restored after Mo. 4:4-5.

16. Restored after Mo. 4:6.

נצ׳יבית || נסבית (Mo. 4:6).

בתריה: cf. Ὑπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ (Luke 4:8).

I have been working sporadically on incantation bowls for about ten years, in the course of which I have copied a number of texts. Other duties prevent me from preparing all of them for final publication now. Instead, I give a catalogue of the material. In presenting the data available in my files, I include the passages that are clear to me from a provisional survey.

Ashmolean

With the exceptions of nos. 1930.41 and 1931.473, all the Ashmolean bowls come from the excavations at Kish. Unfortunately, most of the Ashmolean bowls are in poor condition.

No. 1925. 161: diameter (of rim) 16 cm. × height 6.5; Mandaean bowl in three registers. The first register begins with אסותא תהוי לה לביתה[ ]ובניאנה "Let there be health unto him, unto his house [ ] and his building". The last register closes with ולהזין ולזוה והייא זאכין [ ] "and unto this [(client's name)] and unto his wife. And Life is victorious!".

No. 1927. 3297: d. 11 × h. 3.4 (d. of flat base 4.2); piece missing from rim; = text 9, above.

No. 1927. 3300: d. 24.7 × h. 9; large bowl of pale greenish

ware with ring base (diameter of base 10 cm.); nine lines of writing in doubtful script, illegible because of faint ink and peeling surface.

No. 1927. 3326: d. 18 × h. 6.4; thirteen lines of faded scribbling; two fragments missing.

No. 1927. 3327: d. 17.6 × h. 6.3; eleven (+ ?) lines of fake Aramaic with three crude demonic figures interspersed; four fragments missing.

No. 1927. 3328: d. 17.9 × h. 6.2. A crude demonic figure sits with his arms and legs tied in back of his head. Also a standing quadruped is depicted. Except for the latter, the entire field is filled with fake Aramaic written pellmell.

No. 1930. 41: d. 17.2 × h. 7.7 (d. of flat base 6.5). This Mandaean charm bas been published by G. R. Driver under the title "A Magic Bowl" in *Revue d'Assyriologie* XXVII, 1930, pp. 61-64. In lines 1-2 read דהייא אסותא (not דהייא [א]סותא) "of Life. Health". שעלאי (4) is not "Shaʿalây" but Šilay (probably from *šʾil* "asked" + hypocoristic *-ay*). עסאק (5) means "I shall go up" and is not a proper name "ʿAssâq". In Mandaean ע is vocalic.

No. 1930. 161: d. 14.7 × h. 3.8 with knob in center (d. 2.2 × h. 1.2) and flat base (d. 5.7). The inner surface is divided into two inscribed areas by a circle in the middle. (There are also a circle near the rim and another around the knob.) The area toward the rim has five registers of writing, each consisting of five lines verticle to the rim, and a similar register of nine lines. There are also two crude, simple diagrams. In the other area are a crude diagram and three registers of writing (again verticle to the rim) of three, five and six lines respectively. None of the writing on this bowl is intelligible.

No. 1931. 175: d. 17.7 × h. 5.8. Seven lines of faded Aramaic writing with demonic head interrupting the three outer lines. Toward the middle of the text it is possible to read חבלוס בת ברתוה "Ḥablas, the granddaughter (of – –)"; cf. G: 3 etc. (for ו = *qameṣ*, see note on 1 : 2 above). Two fragments missing.

No. 1931. 176: d. 18.8 × h. 5.8; twelve unconnected, circular lines of clearly written, fake Aramaic; two pieces missing near rim.

No. 1931. 177: d. 17.8 × h. 6.5; twelve lines of Aramaic, much of which is legible. The client is שפור בר מחלפתא (1, 10). Also note: חרשי בישי ומעבדי תקיפי (2, 4, 12) "bad sorceries and mighty practices", בגוה (9) "in its midst", בכסוה דמיא ובסרא וידמישחא (10) "in a bowl of water and meat and of oil", מיא (11), מישחא

(11), כאיבא כאיבא (11) "pained, pained", דעל גידא (11) "which is on a *sinew*", הפוך פרחוא חרשי בישי ומעבדי תקיפי על מעבדנא דעבד לכון ולמשדרנא דשדר לכון (12) "Turn back, fly, O bad sorceries and mighty practices, to the practitioner that worked you and to the sender that sent you".

Nos. 1931. 178 (d. 11.5 × h. 7.5) & 1931. 178 a (d. 10.5 × h. 5.5): rim fragments with Aramaic writing.

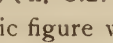
No. 1931. 179: d. 11.5 × h. 4.7 (d. of flat base 3.7); about nine lines of faded fake Aramaic.

No. 1931. 473: d. 13.4 × h. 6.1 (d. of flat base 5.2); found in Persia near the Tigris; presented by Sir Charles Marston. The following are the readily intelligible portions of the Mandaean inscription: לילית הראשתא (1-2) "bewitching lilith", עסירא (4) "bound", עסירא ארקא (5) "bound is the earth", עסירא לילית הראשתא מיכשפיתא דפרזלא באינהא (7) עסירא לילית הראשתא סירתא דפרזלא ב . . יכה (8) עסירא . . . . . דפרזלא בפורה עסירא לילית הראשתא (9) דשריא בה באיתה דמאנאהיר בשושלא דפרזלא (10) בצורה עסירא לילית הרשתא דשריא בה באיתה דמאנאהיר (11) בסרא . יא דגלאלא בליגרה "Bound is the bewitching, enchanting lilith, in whose eye is iron. Bound is the bewitching, ... lilith, in whose ... is iron. Bound is the ....., in whose *bowl* is iron. Bound is the bewitching lilith, that lodges in the house of Manahir, with a chain of iron on her neck. Bound is the bewitching lilith, that lodges in the house of Manahir, with .....s of stone on her foot". The text closes with: לסמאיל סטאנא ואסותא תהי לה לביתה (13) ופגרה דמאנאהיר פת אספיא והייא זכין "*for* Smail, the satan. And let there be health unto the house and body of Manahir daughter of ʾAspi. And Life is victorious!".

No. 1932. 616: d. 17.8 × h. 6.8; twelve lines of scribbling on interior; on exterior, line of scribbling below rim and four lines of scribbling dividing surface into quadrants with still another line of scribbling halving one of the quadrants (last five lines drawn from center to line below rim).

No. 1932. 617: d. 18.4 × h. 6.3; similar to and by same hand as preceding.

No. 1932. 618: d. 15.7 × h. 4.9; seven lines of imitation Aramaic; faded design in center.

No. 1932.619: d. 14.5 × h. 5.2. The partly legible Aramaic text is interrupted by a demonic figure with shackled feet and near the rim by seven small demonic figures and a geometric design 

The following words are discernible: ושקופתא ומן (8) "and knocking and from", בת אימא (10) "daughter of ʾImma", מן ביתה (11, 12) "from her house", בשום עזיאל (13) "In the name of (ʿA/U)zziel",]לליתא דיכרא תוב מומינא עליכו[ן (13) "Again I adjure yo[u] o lilith(s), male [*and female*]", תוב אסרה מלאכה (13) "Again I have bound a spell, O ghoul", אסרת טולניתא "angel", בישתא בעיזקתא דישלומו מלכה בר דויד (14) "evil. With the seal of King Solomon son of David".

No. 1932.620: d. 15.8 × h. 6.2; interior divided into inscribed quadrants of faded Aramaic. First (?) quadrant: כל (3) וחתימין (2) חרשין (4) בישין ועובדין (5) תקיפין וחרשין (6) ..... (7) כל שדין וכל זיקין ומזיקין (8) דהו בעלמא ורוחי בישתא (9) ורוחי משמתתא ורוחי מבטלי (10) מבטלתא ורוחי מטמאתא(?) . . (11) . ביתא . . . . פתיכרי ורוחי . . . . (12) . ורוח קברין ורוח קטילין אסירי[ן . .] (13) וחתימי . . . . בעזקתיה דשלמוה (14) בר דויד מלכא דישראל בשום (15) עזא ועזאל ובשום דמן שמ . . . (16) . . . . . רוחין גל . . . . אשבעית (17) . . . . . ותיפרחון ותיבדון "and sealed are all the bad sorceries and mighty practices and sorceries ..... all devils and all blast-demons and harmers that *are* in the world and bad spirits and banning spirits and annulling spirits and *fouling* spirits ... the house .... idols and spirits ..... and the spirit of graves and the spirit of those slain; they are bound .. and sealed ... with the signet of Solomon son of David, the king of Israel. In the name of ʿAzza and ʿAzzaʾel and in the name of the One Who ..... spirits ..... adjure ... . and may ye fly and perish". The second quadrant is the least legible. Visible are: כולכון אסיריתון וחתימיתו[ן] בשום (4-5) "all of you are bound and sealed in the name (of)", וחתימיתון (12) and ותיפרחון (13). The following can be read in the third quadrant: אסרית ית כולהון ..... בשום "I have bound all of them ..... in the name (of)", קדם (7) "before", זילו (7) "go!", מן חרשין בישין ועובדין תקיפין וסטנין דהלין(?) רוחי בישתא (9-11) "from bad sorceries

and mighty practices *of these* bad spirits". The intelligible portions of the fourth quadrant are: לא (5) מת בר בנזדוך (4) דגש[נ]סף "of Guš [na]sp MT son of BNZduk. (6) ועל בניהון תתפלון על[י]ה(ו)ן Fall ye not upon them and upon their sons", אסיריתון וחתימיתון (10) בשום מטט[רון] איסרא רבא (11) דהוא מלכא על כל... "Ye are bound and sealed by the name of Meṭaṭ[ron] the great prince who is *king* over all ...", איסרא רבה (12), רחק (13) "distant", בשמיה על ימא דסוף (14) הוא ירחיק יתכון חרשין בישין (15) [ו]עובדין תקיפין ולא תיקירבון (16) לביתיה דגושנסף מת בר בנזדוך "by His name (rather than "in heaven") by the Red Sea He will keep you distant, O bad sorceries [and] mighty practices, and ye shall not draw near the house of Gušnasp MT son of BNZduk".

No. 1932.621: d. 14.4 × h. 5.5; somewhat reddish ware; wavy lines divide interior into quadrants. The latter are filled with horizontal and vertical wavy lines, that simulate writing.

Birmingham

Three bowls from Kish are deposited in the City of Birmingham Museum and Art Gallery.

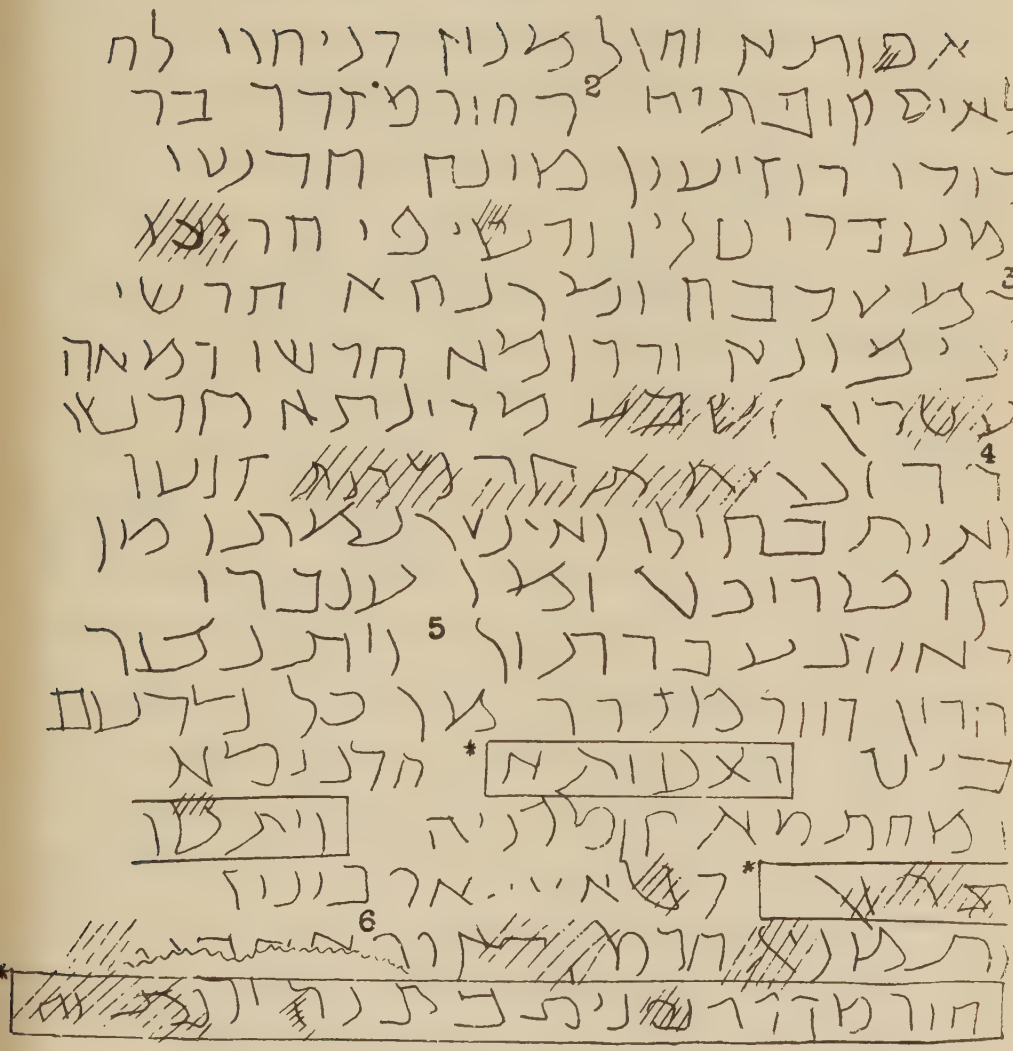
a: d. 18.3 × h. 5.3; = text 8, above. (Excavators' mark = K 2080.)

b: d. 17.6 × h. 6.5; partly obliterated Syriac charm of about fifteen lines. (Excavators' mark = K 2312.)

c: d. 12 × h. 4 (d. of flat base 3.6); nine lines of fake writing. (Excavators' mark = K 1941.)

Text 10

PLATE I



* The enclosed words are written interlinearly by the scribe and their logical position is not yet clear from the context.

Text 11

PLATE II

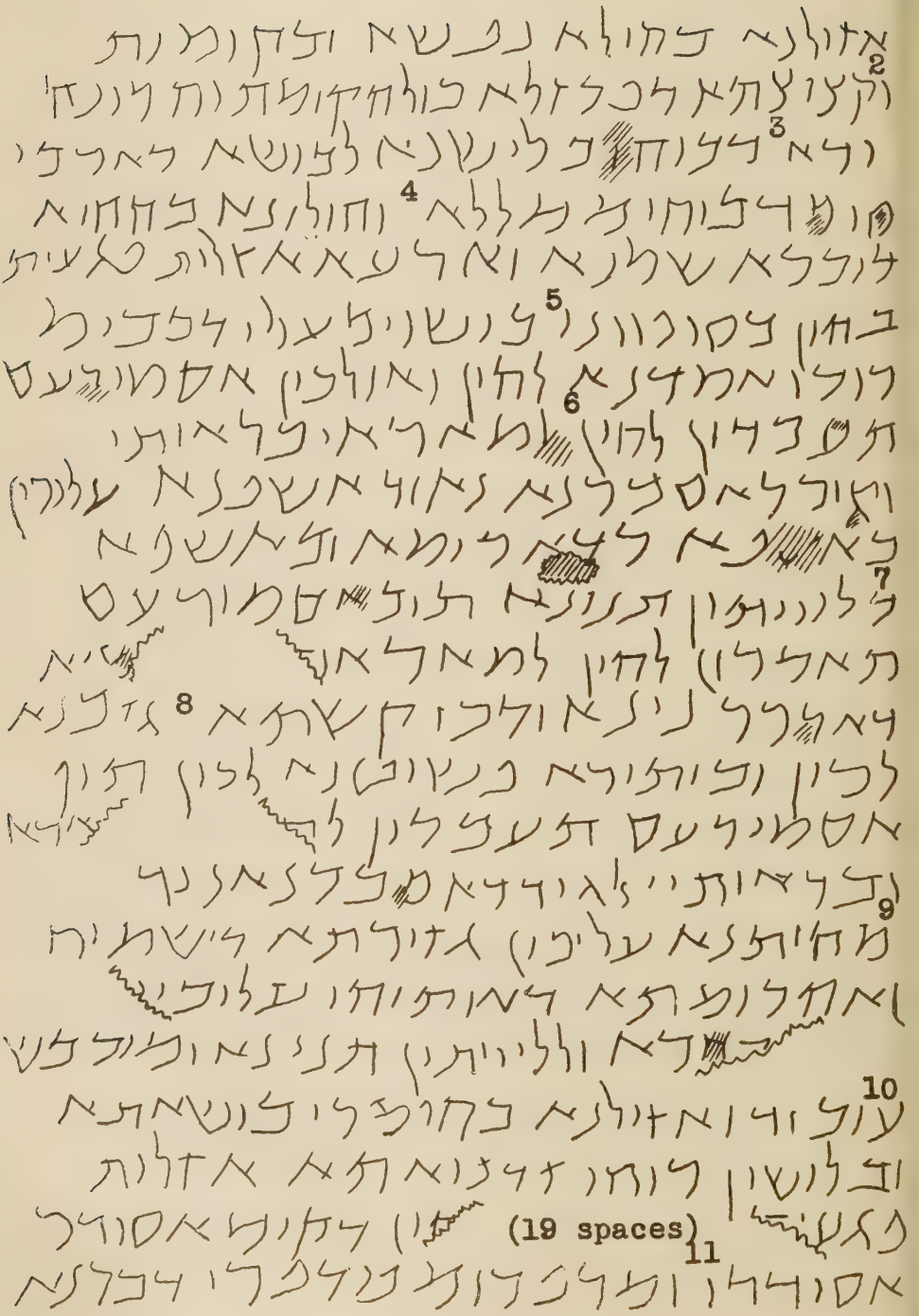


PLATE III

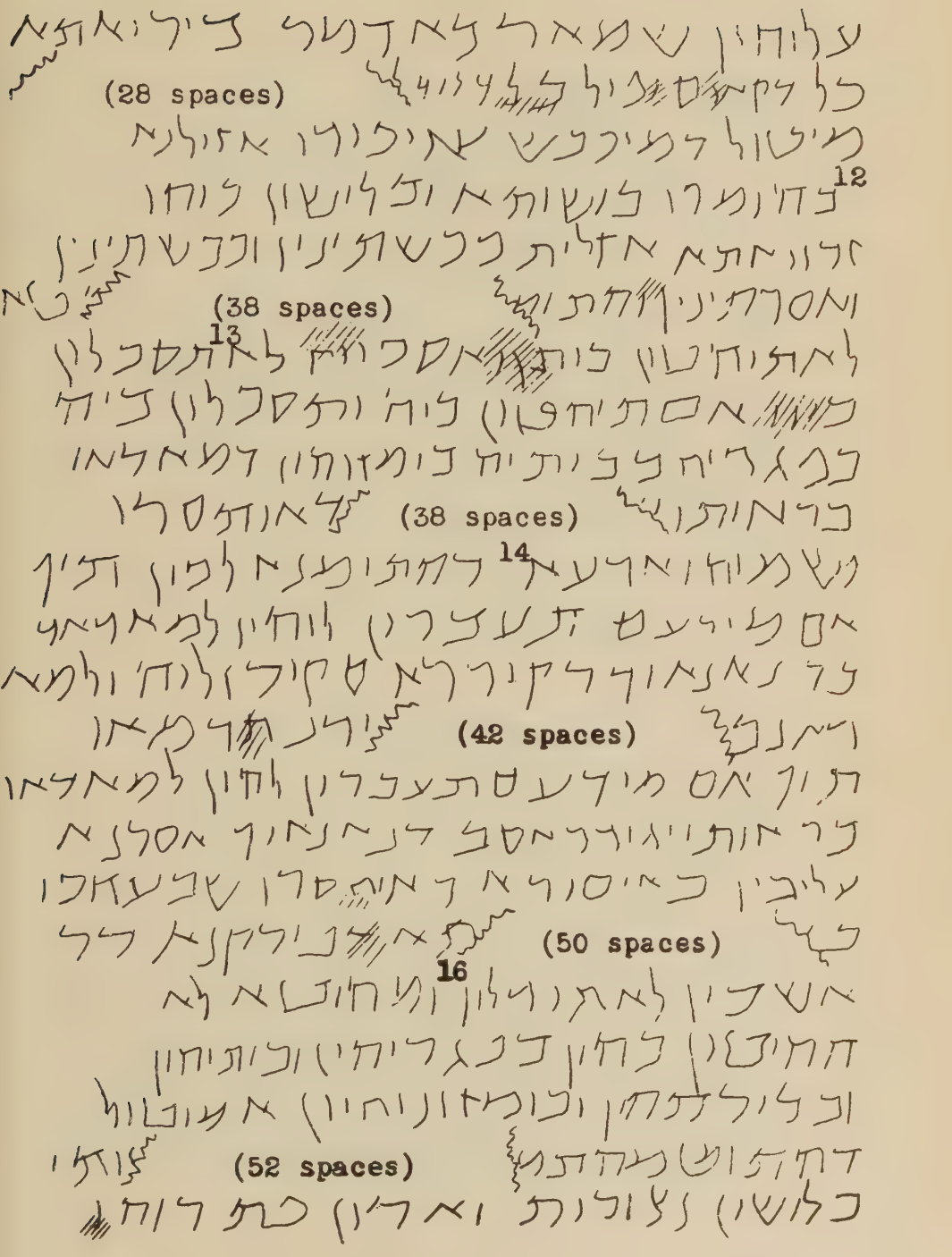
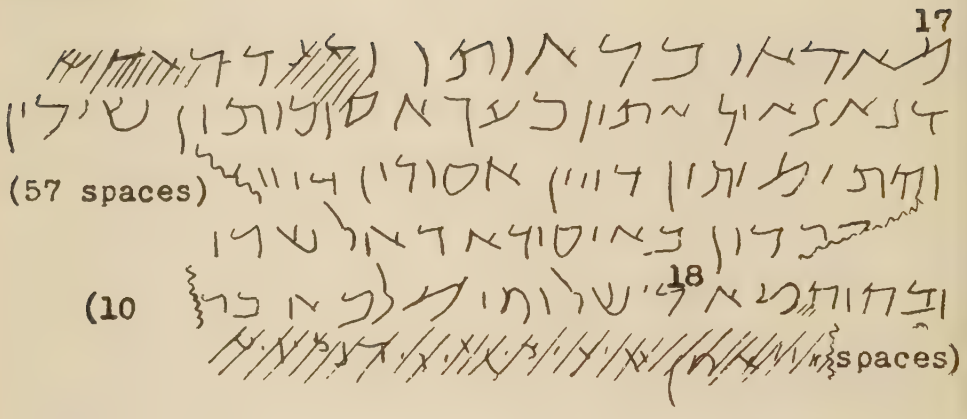

(28 spaces)
12
(38 spaces)
13
(38 spaces)
14
(42 spaces)
(50 spaces)
16
(52 spaces)

PLATE IV



(*To be concluded.*)

Notes bibliographiques sur les textes de la « Chrestomathia Aethiopica » de A. Dillmann

Jean Simon S. I. – Rome

La vieille *Chrestomathia Aethiopica,* Leipzig, 1866 (1), de A. Dillmann (2) est restée jusqu'à présent l'anthologie classique pour l'étude du ge'ez et pour une première introduction à la littérature religieuse éthiopienne (3). En présentant quelques notes et références bibliographiques relatives aux textes qu'elle contient, nous espérons rendre service avant tout aux étudiants, qui, après avoir traduit et commenté quelques morceaux de la Chrestomathie sous la direction de leur maître, abordent seuls d'autres extraits, et à des collègues qui n'ont pas à apprendre le ge'ez, mais désirent, au cours de certaines recherches personnelles, savoir ce qu'est tel ou tel texte de ce recueil.

C'est pourquoi, pour chaque extrait, nous citons d'abord la ou les traductions qui ont été publiées (4), en désignant éventuellement par un asté-

(1) Une réédition anastatique a été faite en 1914. Une nouvelle paraîtra prochainement; elle aura l'avantage d'être accompagnée d' *addenda* et *corrigenda* du Prof. E. Littmann, relatifs surtout au texte ge'ez.

(2) Notice sur la vie et les œuvres de A. Dillmann (1823-1894), par W. Baudissin, dans Herzog-Hauck, *Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche,* 3e éd. IV (1898) 662-669. Cf. aussi E. Littmann, *August Dillmann. Der Neubegründer der äthiopischen Philologie,* dans *Schwäbische Lebensbilder,* I, Stuttgart, 1940, 105-114.

(3) C. Conti Rossini, qui vient de doter l'enseignement d'une excellente *Grammatica elementare della lingua etiopica* (Roma, 1941), prépare une intéressante chrestomathie, qui sera constituée de textes empruntés aux divers domaines et genres de la littérature ge'ez (compositions éthiopiennes et traductions), dont plusieurs, qui ont une grande importance, ne sont pas du tout représentés dans l'anthologie de Dillmann.

(4) Il ne manque que celles de cinq textes, traduits du grec : 7 *b*, 8 *b.c.d.g.* On a la base grecque du premier. — Si nous avons cru devoir citer toutes les traductions d'un même texte, c'est que certaines qui ne méritent pas la préférence ont cependant quelques annotations utiles ou présentent, pour rendre telle ou telle expression ge'ez, une formule particulièrement heureuse.

risque celles qui méritent la préférence, et par un cf. celles qui ont été faites d'après une édition différente ou d'autres manuscrits.

Nous donnons ensuite un choix de notes et de références bibliographiques concernant le texte même, en n'omettant jamais de dire quelle date on croit pouvoir attribuer à la rédaction ou à la version geʿez, ni de citer, si elle est connue, la base d'après laquelle cette version a été faite. Ces notes sont plus ou moins nombreuses selon qu'il existe ou non une introduction au texte et qu'elle est ou n'est plus à jour. Quelques-unes, toutefois, ne peuvent servir que pour des recherches spéciales.

1. Liber Baruch. — Traductions : 1) *Fr. Prätorius, *Das apokryphische Buch Baruch im Aethiopischen,* dans *Zeitschr. f. wiss. Theol.* XV (1872) 230-247 (1). — 2) Ed. König, *Der Rest der Worte Baruchs. Aus dem Aethiopischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen,* dans *Theol. Studien u. Kritiken,* L (1877) 318-338. — 3) *R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens, traduits en français.* I. *Le livre de Baruch et la légende de Jérémie,* Paris, 1893, 6-24 (2). — 4) J. Klausner, סֵפֶר בָּרוּךְ בִּלְשׁוֹן גִּישִׁית [Le livre de Baruch en langue éthiopienne], dans הַשִּׁלֹחַ [*Ha-Śiloaḥ*], VIII (Cracovie, 1901) 236-252.

Introduction : Basset, *op. cit.* 1-4. Pour la bibliographie, voir, en outre, E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* III, 4e éd., Leipzig, 1909, 393-395 ; J.-B. Frey, *Apocryphes de l'A. T.,* dans L. Pirot, *Suppl. Dict. de la Bible,* I, Paris, 1928, 454-455. — Cet apocryphe intitulé « Paralipomènes de Jérémie » ou « Reste des Paroles de Baruch » a été traduit directement du grec, dans la première période de la littérature geʿez, dite période axoumite (IVe/Ve-VIIe s.) ; cf. v. g. I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica,* Roma, 1932, 15 (3). — La seule édition critique du texte grec — postérieure aux traductions de Prätorius et de König et non utilisée par Basset — est celle de J. Rendel Harris, *The Rest of the Words of Baruch,* London, 1889 (4) ; il s'est servi de la traduction éthiopienne (5).

(1) Cf. H. Sachsse, *Zu dem äthiopischen Baruchbuche,* dans *Zeitschr. f. wiss. Theol.* XVII (1874) 268-269.

(2) Basset (p. 2, n. 2) dit n'avoir pu consulter les deux traductions antérieures ni le texte grec. — I. Guidi, *Giorn. Soc. Asiat. Ital.* VII (1893) 352, a relevé des endroits où la traduction de Basset ne concorde pas avec l'excellente version de Prätorius.

(3) Nous avons énuméré, dans *Orientalia,* NS. II (1933) 251-252, les différentes esquisses historiques de la littérature éthiopienne. Si, dans les présentes notes, nous citons de préférence la *Storia* de I. Guidi, qui, comme les autres esquisses, est largement tributaire des *Note per la storia letteraria abissina* (Roma, 1900) de C. Conti Rossini, c'est qu'elle est la plus récente et qu'elle est accompagnée de nombreuses références bibliographiques.

(4) Aussi *Haverford College Studies,* 1890, nº 2. Il ne s'agit pas, comme l'a cru Basset (p. 39, n. 3), d'une traduction anglaise du texte geʿez.

(5) L'édition critique du texte geʿez, d'après 11 manuscrits, avec traduction et annotations, que R. H. Charles s'était proposé de publier (cf. E. Kautzsch, *Apokr. u. Pseudepigr.* II [1900] 402), n'a pas vu le jour.

Un apocryphe étroitement apparenté avec ces « Paralipomènes de Jérémie » est l'« Histoire de la Captivité de Babylone » (cf. Basset, *op. cit.* 2, n. 7); références bibliographiques dans *Le Muséon,* XLVIII (1935) 298-299, et dans *JRAS.* 1937, 329.

Sur l'origine de la prophétie apocryphe de Jérémie à Pašḫūr (*Fāksor*), dont le texte éthiopien a été publié et traduit par Dillmann dans la préface de sa Chrestomathie, p. VIII, n. 2 (rédaction amplifiée: A. Heider, *Die aethiopische Bibelübersetzung,* I, Leipzig, 1902, pp. 46-48), et qui se trouve aussi dans le dossier liturgique copte-arabe, voir A. Vaccari, *Le versioni arabe dei Profeti,* dans *Biblica,* III (1932) 420-423.

2. De viris sanctis. E Synaxariis. — Pour la bibliographie du Synaxaire éthiopien, cf. G. F. Black, *Ethiopica & Amharica. A List of Works in the New York Public Library,* New York, 1928, 57-58, 75; Guidi, *Storia,* 34-35, 75, 81. La notice capitale est celle de I. Guidi, *The Ethiopic Senkessār,* dans *JRAS.* 1911, 739-758, et 1912, 261-262 (1).

Le *Senkessār* primitif n'était que la traduction défectueuse d'un exemplaire d'une des recensions (non encore identifiée) du Synaxaire arabe des Coptes (2). Cette version fut faite à la fin du XIVe siècle ou au début du XVe, par Abbā Sem'on l'Égyptien, prêtre et moine du couvent de Saint-Antoine (Égypte), qui a traduit en ge'ez la Passion de S. Basilides, en 1397 A. D.: Conti Rossini, *Piccoli studi etiopici,* 4, dans *ZA.* XXVII (1912) 371-372. De cette première forme du *Senkessār,* qui n'eut que peu de vogue — il n'y avait pas de notices de saints éthiopiens — on ne connaît jusqu'à présent que deux témoins, du XVe siècle: le manuscrit 66 (2 vol.) de la collection d'Abbadie et celui qui était dans l'ancien Musée d'Ethnographie du Trocadéro; celui-ci est peut-être plus ancien, mais il ne contient que la première partie du Synaxaire (maskaram-yakātit) et il est gravement mutilé (3). Dans la suite, peut-être seulement dans la seconde partie du XVIe siècle ou tout au début du XVIIe, le *Senkessār* subit une importante revision: il fut corrigé et considérablement augmenté; on y introduisit des interpolations et un grand nombre de notices nouvelles, surtout de saints éthiopiens (4), et on ajouta

(1) Sur l'emploi liturgique du Synaxaire, voir *Rev. de l'hist. des relig.* XCIX (1929) 310 (M. Cohen).

(2) Sur les stades du calendrier liturgique des Coptes, voir F. Nau, *Les ménologes des évangéliaires coptes-arabes,* dans *PO.* X2. — Au sujet de la date du Synaxaire arabe, voir Fr. Cöln, *OC.* VI (1906) 71-78; O. H. E. Burmester, *JTS.* XXXIX (1938) 249-253; G. Graf, *Orientalia,* NS. IX (1940) 240-243.

(3) Il a été transféré, avec les autres manuscrits ge'ez de l'ancien Musée d'Ethnographie du Trocadéro, à la Bibliothèque Nationale; cf. S. Grébaut, *Cat. mss. éth. coll. Griaule,* I, 1-6, Paris, 1938 (Appendice. *Les nouveaux manuscrits ge'ez de la Bibliothèque Nationale*) 203-206.

(4) Cf. H. Duensing, *Liefert das äthiopische Synaxar Materialien zur Geschichte Abessiniens? Für den zweiten, die Monate Magābīt bis Pāguemēn enthaltenden Teil des Synaxars untersucht,* Göttingen, 1900. Duensing s'est

des *salām*, la plupart probablement empruntés à un recueil hymnologique déjà existant (non encore identifié). De cette seconde recension (« Vulgate »), qui ne tarda pas à se répandre, on a en Europe un bon nombre de manuscrits, qui présentent quantité de petites variantes. Beaucoup d'exemplaires ont, en outre, des commémoraisons locales (« Propre ») (1). Sur l'histoire du *Senkessār* et sur le classement général des manuscrits, voir Guidi, *art. cit.*; S. Grébaut, *PO.* XV (1927) 547-548 et *JA.* CCXI (1927) 129-134 (2).

Le manuscrit de la Bibliothèque Universitaire de Tubingue (cf. *ZDMG.* I [1847] 26-29) dont Dillmann s'est servi (3), est un des nombreux représentants de la « Vulgate »; ce n'est pas un des meilleurs. Pour deux notices seulement (*e* et *g*), Dillmann a donné quelques petites variantes.

Une édition du *Senkessār*, avec traduction française, d'après quelques manuscrits, a été commencée par I. Guidi et S. Grébaut: *PO.* I 5 (sanē), VII 3 (ḥamlē), IX 4 (naḥasē et pāguemēn) (4), XV 5 (1-15 tāḫsās).

Une traduction anglaise complète, mais trop peu fidèle, d'un exemplaire (2 vol.) du Synaxaire revisé, dont Dillmann et Guidi-Grébaut ne se sont pas servis, est due à E. A. W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church. A translation of the Ethiopic Synaxarium* መጽሐፈ : ስንክሳር : *made from the manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum*, I-IV, Cambridge, 1928 (5).

---

servi, entre autres, du ms. Gött. äth. 9 (Orient. 125 26) et de celui de Tubingue, que Dillmann a employé. — Les notices nouvelles de saints d'Égypte introduites dans la revision du *Senkessār*, et un certain nombre d'autres, ont, selon toute vraisemblance, été traduites d'une recension (non connue actuellement) du Synaxaire arabe.

(1) Cf. S. Grébaut, *Le « propre » du Synaxaire*, dans *Æthiops*, I (1922) 28-29; *PO.* XV 5. — Certaines des commémoraisons propres au fragment de « ménologe » (calendrier) éthiopien (maskaram – 2 yakātit) du codex Vat. aeth. 84 (jadis ms. Delorme 4) publié et traduit par S. Grébaut (*ROC.* 2e sér. IX [1914] 199-208; X [1915/17] 201-206; 3e sér. II [1920/21] 95-99; VIII [1931/32] 417-440) permettent, selon C. Conti Rossini, de déduire que le lieu d'origine primitif de ce document est Dabra Bizan ou un monastère de sa dépendance, et que la rédaction a été faite vers le milieu du XVIe siècle: *Bibliografia etiopica (1927 – giugno 1936)*, dans *Aevum*, X (1936) 530-531.

(2) Pour la bibliographie des « ménologes » (calendriers) éthiopiens, voir Conti Rossini, *Etiopia (1915-1927)*, dans *Aevum*, I (1927) 470, et *Bibliografia* (cit.) 530-531.

(3) Ce manuscrit a aussi été employé par Duensing (cf. *supra*, p. 287, n. 4).

(4) Dans cette édition, les notices du 18 au 21 (I) naḥasē (pp. 246-364) sont à reporter respectivement aux jours précédents; cf. Grébaut-Tisserant, *Codd. aeth. Vat.* I (1935) 435.

(5) Budge a fait aussi des emprunts au Synaxaire de la Bibliothèque Bodléienne (4 vol.), un bon exemplaire, dont Dillmann s'est aidé pour le texte *f* et qui est un de ceux que Guidi et Grébaut ont collationnés. — Étant jusqu'à présent la seule traduction complète d'un exemplaire du

Éditions, avec traduction, du Synaxaire des Coptes (1): 1) R. Basset, *Le Synaxaire arabe-jacobite* dans *PO.* I[3], III[3], XI[5], XVI[2], XVII[3], XX[5]; 2) J. Forget, *Synaxarium alexandrinum,* I-II, dans *CSCO. Script. arab.* 3e sér., texte, XVIII-XIX; version, XVIII-XIX (2). Il y a en outre deux éditions faites en Égypte à l'usage des Coptes « orthodoxes »: 1) Phīlūṯā'ūs al-Maqārī et Mīḫā'īl al-Maqārī, كيباب الصادق الأمين, 2 vol., Le Caire, 1912/13 A. D.; 2) 'Abd al-Masīḥ Mīḫā'īl et Armāniyūs Ḥabašī Šatā al-Birmāwī, السنكسار, 2 vol., Le Caire, 1935/36 et 1936/37 A. D. (3).

Senkessār et étant pourvue d'un index de tous les noms propres, la version de Budge (qui comprend aussi les *salām* d'un mois, ceux de sanē) rend service. Autres listes de noms de saints dans des exemplaires du *Senkessār:* Dillmann, *Codd. aeth. Bibl. Bodl.,* Oxonii. 1848, 37-68 (mss. XXII-XXV); Zotenberg, *Cat. mss. éth. Bibl. Nat.,* Paris, 1877, 151-155 (mss. 126-128); Grébaut-Tisserant, *op. cit.* II (1936) 109-131 (mss. Vat. 111 et 112). Voir aussi Duensing, *op. cit.,* et les « ménologes » éthiopiens publiés par Grébaut: *supra,* p. 288, n. 2. Sur le calendrier dressé par J. Ludolf, *Comm. ad Hist. Aeth.* (1691) 389-427, cf. Dillmann, *Codd. aeth. Bibl. Bodl.* (cit.) 37.

(1) La recension courante, dont on connaît nombre de manuscrits (avec quantité de variantes), est probablement du Nord de l'Égypte (Scété?); celle qui est représentée par le ms. Paris arabe 4869-70 (fin du XIVe s.) — dont Amélineau (*Actes des martyrs de l'Église copte,* Paris, 1890), Basset et Forget se sont servis — et par un manuscrit de Louxor, est manifestement de Haute-Égypte (Naqāda ou environs?); elle est sensiblement plus riche; cf. W. E. Crum. *Egypt. Expl. Fund. Archaeol. Report,* London, 1908/9, 63; *JEA.* IV (1917) 51; *JRAS.* 1926, 736; *The Monastery of Epiphanius at Thebes,* I, New York, 1926, 110, 124, 136, 215, et passim; *A Nubian Prince in an Egyptian Monastery,* dans *Studies presented to F. Ll. Griffith,* London, 1932, 138; *Fragments of a Church Calendar,* dans *ZNTW.* XXXVII (1938) 31. — Sur les saints d'Égypte, voir H. Delehaye, *Les martyrs d'Égypte,* dans *Anal. Boll.* XL (1922) 5-154, 299-364; De Lacy O'Leary, *The Saints of Egypt,* London, 1937.

(2) L'édition de Forget a été faite d'après un plus grand nombre de manuscrits, y compris les deux de Basset, et avec plus de soin. — La traduction de la première moitié du Synaxaire (tūt-amšīr) par F. Wüstenfeld, *Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der Coptischen Christen,* I-II, Gotha, 1879, a pour base le ms. Gött. arab. 112 (orient. 125[27]), mais l'introduction a été empruntée au ms. 113 (orient. 125[28]); cf. *Verz. d. Hss. im Preuss. Staate.* I. *Hannover.* 3. *Göttingen.* 3, Berlin, 1894, 368-369. Duensing (*op. cit.*) s'est servi, entre autres, du ms. 114 (orient. 125[29]); cf. *Verz.* 370. — Outre le Synaxaire arabe, il y a lieu de consulter F. Nau, *Les ménologes des évangéliaires coptes-arabes,* dans *PO.* X[2], et E. Tisserant, *Le calendrier d'Abou'l-Barakât, ibid.* X[3].

(3) Les éditeurs coptes ayant pu employer des manuscrits que Basset et Forget n'ont pas connus, ces deux Synaxaires ne sont pas à négliger totalement.

a) De Melchisedec. — Traductions: S. C. Malan, *The Book of Adam and Eve,* London, 1882, 244, n. 30. — 2) Édit. (avec variantes) *I. Guidi et trad. *S. Grébaut, *Le Synaxaire éthiopien,* III, dans *PO* IX (1913) 451-452 (1). — Cf. trad. Budge, *op. cit.* IV (1928) 1277-1278. — Le *salām* a été réédité et traduit dans *PO.* t. c. 452.

Cette notice (3 pāguemēn) ne se trouve pas dans les manuscrits connus du Synaxaire arabe, et la recension primitive du *Senkessār* ne fait que mentionner la commémoraison de Melchisédech, sans lui consacrer une notice historique (cf. Guidi-Grébaut, *loc. cit.,* ms. A). Il n'est pas possible de déterminer avec certitude si la notice introduite dans la revision du *Senkessār* a été traduite d'une recension (non connue) du Synaxaire arabe ou rédigée en geʿez.

La vieille légende qu'elle résume brièvement — Sem et Melchisédech, sur l'ordre de Noé, transportent, sous la conduite d'un ange, le corps d'Adam au Calvaire (2), et Melchisédech sacrifie devant le corps — est une de celles de la célèbre « Caverne des Trésors » (3). Elle a passé, entre autres (4), dans les textes arabes de l'« Histoire d'Adam et Ève » et dans la traduction éthiopienne, faite peut-être dans la seconde partie du XIVe siècle (cf. Guidi, *Storia,* 32): éd. E. Trumpp, *ገድለ ፡ አዳም ፡ Der Kampf Adams* (Extr. *Abh. Bayer. Akad. Wiss.* XV). München, 1881, 119, 126-127, 139-143; trad. Malan, *op. cit.* 139-140, 149, 166-172; aussi dans le « Clément » arabe et dans la traduction geʿez (*Qalēmenṭos*) d'une de ses recensions, faite avant 1425 A. D. (cf. Guidi, *Storia,* 42): édit. et trad. d'un des textes arabes par M. D. Gibson, *Apocrypha arabica* (= *Studia Sinaitica,* VIII), London, 1901, ff. 110a-b, 115a-116a, 122b; trad. de la version geʿez par S. Grébaut, *Littérature éthio-*

(1) La traduction est reproduite dans *Rev. Bibl.* XXXVI (1927) 44 (G. Bardy).

(2) Sur la tradition qui place la sépulture d'Adam au Calvaire, voir les témoignages patristiques, à commencer par celui d'Origène, énumérés par X. Le Bachelet, *Adam,* dans *Dict. de théol. cath.* I (1903) 381-384. Voir aussi (fragments d'un apocryphe copte): H. G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn,* I, New York, 1926, 3-6. — Cf. G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique,* dans *Rev. Bibl.* XXXVI (1927) 43-45.

(3) C. Bezold, *Die Schatzhöhle.* I. *Übersetzung,* Leipzig, 1883, 20, 28, 33-34, 63; II. *Texte* (syr.-arab.), Leipzig, 1888; E. A. W. Budge, *The Book of the Cave of Treasures. Translated from the Syriac Text of the British Museum. Add. 25875,* London, 1927, 72, 123 127, 148, 224-225. – Cf. A. Baumstark, *Gesch. d. syr. Liter.,* Bonn, 1922, 95-96; A. Götze, *Die Schatzhöhle. Überlieferungen und Quellen,* Heidelberg, 1922; Id., *Die Nachwirkung der Schatzhöhle,* dans *Zeitschr. f. Semit.* II (1924) 51-112; III (1924) 53-71; G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem* (= *Beihefte z. ZNTW.* 5), Giessen, 1927, 41-42.

(4) En Égypte, on la trouve, par exemple, au Xe siècle, dans les Annales du patriarche melchite d'Alexandrie Eutychius (Saʿīd ibn Baṭrīq): trad. lat. Ed. Pococke, rééditée dans *PG.* CXI, 917-918; éd. L. Cheikho, *Eutychii Annales,* I, dans *CSCO. Script. arab.* 3e sér. VI (Beryti, 1906) 10-11.

pienne pseudo-clémentine. III. *Traduction du Qalêmentos*, dans *ROC*. 2e sér. VII (1912) 17, 23-25, 134-135.

b) De Marco Evangelista. — Cf. trad. Budge, *op. cit.* III (1928) 845-847. — Pas de traduction du *salām*.

Notice (30 miyāzyā) traduite du Synaxaire arabe: Basset. *op. cit.*, dans *PO*. XVI, 344-347; Forget, *op. cit.* II, texte, 95-97; trad. 96-97. — Elle a été composée d'après les Actes et la Passion de S. Marc, qui sont insérés dans l'« Histoire des Patriarches d'Alexandrie » de Sévère d'Ašmūnaïn (Xe s.): édit. et trad. B. Evetts, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, dans *PO*. I, 135-148 (1). — Textes grecs de la Passion : cf. *Bibliotheca hagiographica graeca*, edd. Socii Bollandiani, 2e éd., Bruxelles, 1909, nos 1035-1036; traductions copte, arabe et éthiopienne: cf. *Bibl. hagiog. orient.*, Bruxelles, 1910, nos 597-599 (2); traduction arabe des Actes; cf. *ibid.* no 596.

L'histoire de la conversion et de l'apostolat d'Anianus, dont il est question dans cette notice, se lit aussi dans celle que le *Senkessār* consacre à Anianus même, le 20 ḫedār: cf. Budge, *op. cit.* I, 264-265. Elle est traduite du Synaxaire arabe, 20 hatūr.

Sur le መካነ : ዐጸደ : አልሀምት : ou ዐጸደ : ላህም : (p. 19) (3) et sur son église, voir *Bull. de l'Assoc. des Amis de l'Art copte*, III (1937) 67-74.

Bibliographie: R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, II, 2, Braunschweig, 1884, 321-353; *Ergänz.*, 1890, 82-83; F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen*, Münster i. W., 1922, 280-287.

c) De Dionysio M., Patriarcha Alexandriae. — Cf. trad. Budge, *op. cit.* III (1928) 699-702. — Pas de traduction du *salām*.

La notice (13 magābit) est aussi traduite du Synaxaire arabe: Basset, *op. cit.*, dans *PO*. XVI, 224-228; Forget, *op. cit.* II, texte, 33; trad. 26. — Sa source est probablement l'« Histoire des Patriarches d'Alexandrie »: édit. et trad. B. Evetts, dans *PO*. I, 175-191 (notices de Héraclas et de Denys).

Bibliographie: O. Bardenhewer, *Gesch. altkirchl. Liter.*, 2e éd. II (1914) 203-227; B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg i. Br., 1938, 126-127 (4).

(1) Voir aussi A. Baumstark, *Abû-l-Barakāts nichtgriechisches Verzeichnis der 70 Jünger*, dans *OC*. I (1901) 257-259 (cf. II [1902] 312 sqq.), et l'homélie de S. Marc attribuée à Sévère, évêque de Nestarawah, éd. et trad. J.-L. Bargès, Paris, 1877, ١-٨٢, 1-90.

(2) Ajouter maintenant: Th. Lefort, *Fragment copte-sahidique du Martyre de St. Marc*, dans *Mélanges d'histoire offerts à Ch. Moeller*, I, Louvain, 1914, 226-231; White, *op. cit.* I, 46-47.

(3) Le toponyme grec est τὰ Βουκόλου et non pas Βουκόλου τόποι (v. g. A. Calderini, *Dizion. dei nomi geogr. e topogr. dell'Egitto greco-romano*, I, Cairo, 1935, 105), ni Βουκόλια (v. g. *Glossario Lumbroso*, 3, Milano, 1938, 126). Sur des toponymes analogues, cf. v. g. *Anal. Boll.* LII (1934) 65.

(4) Cf. aussi F. Haase, *Altchristl. Kirchengesch. nach orient. Quellen*, Leipzig, 1925, 191-193; *Histoire de l'Église* (dir. A. Fliche et V. Martin), II, Paris, 1935, 319-332 (J. Lebreton).

d) De Macario M. — Cf. trad. Budge, *op. cit.* III (1938) 735-744. — Pas de traduction du *salām*.

Dans le *Senkessār* revisé, cette notice (27 magābit) est sensiblement plus développée que celle des manuscrits connus du Synaxaire arabe, comme c'est le cas de nombre d'autres notices: Basset, *op. cit.*, dans *PO.* XVI, 258-263; Forget, *op. cit.* II, texte, 44-47; trad. 44-48. On saura par la suite de l'édition du *Senkessār* si la notice avait déjà cette ampleur dans la première recension et si, par conséquent, elle a été traduite tout entière de la recension (non connue) du Synaxaire arabe, qui a servi de base primitive, ou si elle a subi plus tard des interpolations.

Sur les sources de l'histoire de S. Macaire l'Égyptien et sur cette histoire, voir spécialement H. G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn.* II. *The History of the Monasteries of Nitria and Scetis* (ed. W. Hauser), New York, 1932, 60-120, 465-468 (1). C'est la célèbre Vie homilétique de S. Macaire attribuée à Sarapion de Thmuis qui a été résumée dans le Synaxaire (notice primitive et interpolations). Sur l'auteur et la date de cette Vie, voir White, *op. cit.* t. c. 465-468.

La fin de la notice mentionne la translation du corps de S. Macaire à Scété, qui est commémorée le 19 naḥasē. La notice du *Senkessār* pour cette fête (Budge, *op. cit.* IV, 1231-1232) est traduite du Synaxaire arabe, 19 misrā. Elle résume un récit de la translation dont des fragments coptes (bohaïriques) sont connus: édit. et trad. White, *op. cit.* I (1926) 131-134. Au sujet de cette translation et de sa date, voir *ibid.* II (1932) 292-294.

Le *Senkessār* a en outre, le 13 magābit, une notice, particulièrement longue, commémorant le retour d'exil de Macaire l'Égyptien et de Macaire l'Alexandrin, persécutés par les Ariens. La notice du ms. Brit. Mus. Orient. 661 traduite par Budge (*op. cit.* III, 692-699) est totalement différente de celle des manuscrits connus du Synaxaire arabe (13 baramhāt). Au sujet de la persécution, voir White, *op. cit.* II, 77-83 (2).

e) De Abba Salâmâ. — Traductions: 1) *A. Dillmann, *Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im vierten bis sechsten Jahrhundert* (Extr. *Abh. Berl. Akad. Wiss.*), Berlin, 1880, 14, n. 2. — 2) L. Méchineau S. J., *La Bible d'Éthiopie,* dans *Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus,* LXXIII (1897) 230-231. — 3) Édit. et trad. (avec variantes) *I. Guidi, *Le Synaxaire éthiopien,* II, dans *PO.* VII (1911) 427-429. — 4) *C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia,* I, Milano, 1928, 151 (3). — Cf. 1) édit. et trad.

(1) Ajouter à la bibliographie des sources: M. Chaîne, *La double recension de l'Histoire Lausiaque dans la version copte,* dans *ROC.* 3e sér. V (1925/26) 232-275. — Sur les écrits attribués à Macaire l'Égyptien, voir H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien,* dans *TU,* LV, 1 (1941).

(2) L'Histoire — attribuée, comme tant d'autres, à Jules d'Aqfahs — de la persécution subie pour la foi orthodoxe par les deux saints, est encore inédite: v. g. de Slane, *Cat. mss. arab. Bibl. Nat.,* Paris, 1883-1895, nos 81^{20}, 213^{20}; G. Graf, *Cat. mss. arab. chrét. Caire,* Città del Vaticano, 1934, no 724 B^4.

(3) En outre, M. Cohen, *La prononciation traditionnelle du guèze (éthiopien classique),* dans *JA.* 11e sér. XVIII (1921) 264 (commencement de la notice).

G. Sapeto, *Viaggio e missione cattolica fra i Mensá, i Bogos e gli Habab*, Roma, 1857, 395-398 (Dillmann et Guidi donnent les variantes de cette édition). — 2) trad. (d'après le texte de Sapeto) E. Carpentier, *Acta Sanctorum*, Octobris t. XII, Bruxelles, 1867, 268. — 3) trad. Budge, *op. cit.* IV (1928) 1164-1165. — Le *salām* avait déjà été édité et traduit par J. Ludolf, *Historia Aethiopiae*, Francofurti ad Moenum, 1681, lib. III, c. 2, §§ 31-32; trad. Carpentier, *op. cit.* 267, et Méchineau, *art. cit.* 231. Il a été réédité et traduit par *I. Guidi, *op. cit.* t. c. 429.

Le nombre des traductions de cette notice (26 ḥamlē) de Salāmā (Frēmenāṭos) dénote l'intérêt qu'elle a éveillé. — Elle a été introduite dans la revision du *Senkessār*. Elle dépend indirectement du célèbre récit de Rufin d'Aquilée concernant Frumentius et Edesius, *Hist. Eccl.*, X, 9-10, ([*PL.* XXI, 478-480]; édit. crit. Th. Mommsen, dans Ed. Schwartz, *Eusebius Werke*, II, 2, Leipzig, 1908, 971-973; cf. III, 1909, CCLI sqq.) (1), qui est la source primitive des historiens ecclésiastiques grecs postérieurs et de la notice de Frumentius dans les Ménées et les Synaxaires grecs (v. g. *Synax. Eccl. CP.*, éd. H. Delehaye (= *Propyl. ad Acta Sanct. Nov.*), Bruxelles, 1902, 267-268; cf. 970). D'après I. Guidi, *Abyssinie (Église d')*, dans *Dict. hist. et géog. eccl.* I (1912) 211, c'est finalement par l'intermédiaire du Synaxaire arabe que le récit a pénétré en Éthiopie (2). Jusqu'à présent, toutefois, on ne connaît aucun manuscrit du Synaxaire des Coptes contenant la notice de Frumentius (3). — Le récit du *Senkessār* offre plusieurs particularités intéressantes qui ne viennent pas de Rufin. Sur cette notice et sur Salāmā,

(1) La thèse paradoxale de A. Glas (*Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins* [= *Byzant. Archiv*, VI], Leipzig, 1914), d'après laquelle les deux livres ajoutés par Rufin à l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe ne serait qu'une version subreptice d'un original grec composé par Gélase de Césarée, a trouvé des partisans, mais aussi des adversaires, qui l'ont réfutée; voir références bibliographiques, dans B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg i. Br., 1938, 147; F. Diekamp, *Analecta Patristica*, dans *Orient. Christ. Anal.* CXVII (1938) 16-32 (contre la thèse de A. Glas).

(2) Voir aussi les conjectures de C. Conti Rossini, dans *Æthiops*, I (1922) 18.

(3) Il n'y a non plus aucune commémoraison de Frumentius dans les quelques « ménologes » des évangéliaires coptes-arabes qu'a fait connaître F. Nau, *PO.* X[2]. Mais il est mentionné dans un singulier calendrier éthiopien, qui est antérieur à la revision du *Senkessār* ou en tout cas indépendant de cette revision, et qui se trouve en tête du ms. Abbad. 105. Ce codex, célèbre par ses illustrations, est de 1476/77 A. D.; le calendrier des saints a été ajouté plus tard. Il est malheureusement incomplet (maskaram – 8 magābit) et seuls deux de ses mois ont été publiés par Grébaut, qui les a confrontés avec le Synaxaire et des « ménologes » des Coptes: *ROC.* 3e sér. II (1920/21) 100-105 (tāḫsās); *Æthiops*, I (1922) 40-43; II (1923) 25-27 (yakātit). Commémoraison d'« Abbā Salāmā d'Éthiopie », le 19 (*sic*) tāḫsās: *ROC.* t. c. 103. Dans les deux mois publiés, il n'y a aucune mention de saints propres à l'Éthiopie.

voir spécialement A. Dillmann, *Zur Gesch. d. Axumit. Reichs* (cit.) 14-20 ; C. Conti Rossini, *A propos des textes éthiopiens concernant Salāmā (Frumentius)*, dans *Æthiops*, I (1922) 2-4, 17-18 ; Id., *Storia d'Etiopia* (cit.) 151-154, 258 (1).

Pour les Éthiopiens, l'anniversaire de la mort de Frumentius est le 26 ḥamlē (calendrier julien : 20 juillet ; cal. grég. : 2 août), jour où se lit la notice en question. Frumentius est en outre commémoré le 23 maskaram (20 sept. ; 3 oct.) et le 18 tāḫsās (14 déc. ; 27 déc.) : Budge, *op. cit.* I, 84 ; II, 388. Dans la liturgie byzantine, la fête est le 30 novembre. Le Martyrologe Romain commémore Frumentius, ainsi que le roi « Elesbaan » (Kālēb), le 27 octobre.

f) De Jared, musico. — Traductions : 1) C. Mondon-Vidailhet, *La musique éthiopienne*. IX. *Chant liturgique*, dans *Encyclopédie de la musique* (A. Lavignac). Première Partie. *Histoire de la musique*, V, Paris, 1922, 3189-3190 (2). — 2) *G. Nollet, *Le royaume d'Aksoum et l'origine du christianisme en Éthiopie*. Appendice II. *Spécimen de légende hagiographique*, dans *La Vie Intellectuelle*, XXXIX (Paris, 1935) 474-475. — Cf. trad. Budge, *op. cit.* III (1928) 875-877. — Traduction du *salām* : Mondon-Vidailhet, *art. cit.* 3192.

Cette notice (11 genbot) ne se trouve pas dans la recension primitive du *Senkessār*. — Sa source est inconnue jusqu'à présent. — Dans le *Gadl* homilétique de Yārēd publié et traduit par C. Conti Rossini, *CSCO. Script. aeth.* 2e sér., XVII, Paris, 1904 (3), le texte de certains passages est identique à celui du Synaxaire. Ce *Gald* aurait été composé au XVe siècle ; cf. Guidi, *Storia*, 61.

Pour l'étude des traditions légendaires concernant Yārēd, voir aussi R. Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, dans *JA.* 7e sér. XVII (1881) 411, 426 (4) ; C. Conti Rossini, *Liber Aksumae*, dans *CSCO. Script. aeth.* 2e sér. VIII (1909) texte, 5 ; trad. 5 ; *Deutsche Aksum-Expedition*, I, Berlin, 1913, 33, 37 (E. Littmann) ; I. Guidi, *Il « Gadla 'Aragâwî »*, dans *Mem. Accad. Linc.* 5e sér. II (1895) 76-77 (5). Cf. A. Grohmann, *Aethiopische Marienhymnen* (= *Abh. Sächs. Akad. Wiss.* XXXIII, 4), Leipzig, 1919, 12-14, 23-24 (6) ; C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, I, Milano, 1928, 261-262. — Une « Histoire

(1) Sur les origines du christianisme en Éthiopie, voir aussi I. Guidi, *La Chiesa abissina*, dans *Oriente Moderno*, II (1922/23) 124-126.

(2) Cette notice a été publiée longtemps après la mort de l'auteur (1910).

(3) Le premier Miracle du *Gadl* (texte, 22 sqq.) a aussi été traduit, d'après le même manuscrit, par B. Turaiev, qui a cherché à en extraire des données historiques : Аріологическое повѣствованіе о паденіи Аксумскаго царства, dans Сборникъ статей посвященныхъ В. И. Ламанскому, I, St.-Pétersbourg, 1907, 55-62.

(4) Aussi trad. Fr. Beguinot, *La Cronaca abbreviata d'Abissinia*, Roma, 1901, 3.

(5) Trad. M.-A. van den Oudenrijn, *La Vie de Saint Za Mīkā'él 'Aragāwī*, Fribourg, 1939, 57-58.

(6) Grohmann, *op. cit.* 24, met en doute l'existence même de Yārēd.

de Yārēd » en amharique se trouve dans le manuscrit Paris éth. 230 (XIXe s.): M. Chaîne, *Cat. mss. éth. Mondon-Vidailhet,* Paris, 1913, 27. Les variantes de la légende du Synaxaire données par Mondon-Vidailhet dans sa notice sur la musique religieuse éthiopienne (cf. *supra*), p. 3192, sont probablement extraites de ce texte inédit.

Au sujet de la musique religieuse et des trois modes (*gə'ez, 'ezel, arārāy*) dont l'origine est attribuée à Yārēd par la tradition éthiopienne, voir G. A. Villoteau, *De la musique des Abyssins ou Éthiopiens,* dans *Description de l'Égypte,* 2e éd. (Panckoucke), XIV, Paris, 1826, 270-299; C. Mondon-Vidailhet, *art. cit.* (IX. *Chant liturgique;* X. *Les Qeniê;* XI. *Les modes;* XII. *La notation*) 3189-3196; E. Wellesz, *Studien zur äthiopischen Kirchenmusik,* dans *OC.* 2e sér. IX (1920) 74-106 ([1]); S. Euringer, *Anmerkungen zu "Studien z. äthiop. Kirchenmusik", ibid.* X-XI (1923) 151-154. — Sur le *Degguā,* que la tradition veut aussi faire remonter à Yārēd, voir *infra,* texte 10.

Sur le tombeau du saint, voir le *Gadla Yārēd, CSCO.*, t. c., texte, 22, 27-28, trad. 20, 25-26, et, entre autres, une des notices du 19 genbot: Budge, *op. cit.* III, 911; Duensing, *op. cit.* 38.

Sur le roi Gabra Masqal (VIe s.) qui intervient dans l'histoire de Yārēd ([2]), voir, entre autres, C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia* (cit.) 159, 161, 260-261.

g) De Tacla Haimânôt. — 1) Édit. et trad. G. Sapeto, *Viaggio e missione cattolica fra i Mensá, i Bogos e gli Habab,* Roma, 1857, 429-437 (Dillmann a donné les quelques variantes de cette édition). — 2) Trad. (d'après le texte de Sapeto) E. Carpentier, *De S. Tecla Haimanot,* dans *Acta Sanctorum,* Oct. t. XII, Bruxelles, 1867, 388-389. — 3) Édit. *I. Guidi (avec variantes) et trad. *S. Grébaut, *Le Synaxaire éthiopien,* III, dans *PO.* IX (1913) 377-383, 474-476. — Cf. trad. Budge, *op. cit.* IV (1928) 1241-1246. — Le *salām* a été réédité et traduit dans **PO.* t. c. 383.

Cette importante notice (24 naḥasē) a été introduite dans la revision du *Senkessār.* — Il y a deux recensions, dont l'une présente par rapport à l'autre de nombreuses additions, parmi lesquelles une qui est très longue ([3]). Le texte édité dans la Chrestomathie représente la recension moins développée.

Celle-ci a été confrontée avec les deux rédactions principales du *Gadl* de Takla Hāymānot par C. Conti Rossini: *Il « Gadla Takla Hāymānot »*

([1]) Cf. aussi E. Wellesz, *Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzant. und orient. Kirchenmusik* (= *Liturgiegesch. Forsch.* VI), Münster i. W., 1923, 105-107. On peut se dispenser de consulter l'article de A. Deray paru dans *Revue du chant grégorien,* 1936 (cf. *OC.* XXXV [1938] 146).

([2]) Budge, *op. cit.* III, 876, identifie ce roi avec 'Amda Ṣyon Ier (Gabra Masqal), mort en 1344 A. D. Il n'a toutefois pas fait cette étrange confusion dans son *History of Ethiopia,* I, London, 1928, 265.

([3]) Voir l'apparat critique et l'appendice de la notice dans l'édition *PO.* IX, *loc. cit.* — La recension développée, qui se trouve dans le ms. Abbad. 163 (dans *PO.*, sigle *A*), est aussi celle du ms. Brit. Mus. Orient. 661 (Budge, *loc. cit.*).

secondo la redazione waldebbana, dans *Mem. Accad. Linc.* 5e sér. II (1896) 97-143 (1), et la conclusion (p. 101) est que la notice suit de préférence la rédaction moins ancienne et plus développée, dite de Dabra Libānos (XVIe s.), mais qu'elle s'en détache parfois pour s'approcher de celle qui est dite de Wāldebbā (XVe s.); certains détails sont propres à la notice du Synaxaire. Il en est de même de l'autre recension de la notice, présentant des additions.

L'une et l'autre mentionnent les Zāguē, mais aucune ne fait la moindre allusion au rôle de Takla Hāymānot dans la « restauration pacifique » de la dynastie salomonide, avec Yekuno Amlàk (1270-1285). C'est une des légendes dont le célèbre saint a été auréolé et qui est tardive, comme l'a prouvé C. Conti Rossini; voir spécialement *Appunti ed osservazioni sui re Zāguē e Takla Hāymānot,* dans *Rend. Accad. Linc.* 5e sér. IV (1895) 444-468 (et 341-359); *La caduta della dinastia Zagué e la versione amarica del « Bə'ela Nagast »*, *ibid.* XXXI (1922) 279-314. Cf. Id., *Storia d'Etiopia,* I, Milano, 1928, 321.

Le 24 naḥasē est l'anniversaire de la mort de Takla Hāymānot, qui est à placer probablement au début du XIVe siècle (2). Le Synaxaire commémore

(1) Cf. Conti Rossini, *Appunti ed osservazioni sui re Zāguē e Takla Hāymānot,* dans *Rend. Accad. Linc.* 5e sér. IV (1895) 444-468 (et 341-359). — Le témoin de la rédaction du *Gadl* dite de Dabra Libānos qui a servi pour la confrontation est la traduction portugaise insérée par le P. Emmanuel d'Almeida dans son Histoire d'Éthiopie. Cette traduction (C. Beccari, *Rerum aeth. script. occid.* V [1907] 171-187) n'est qu'un résumé de celle que donne l'Histoire d'Éthiopie du P. Pierre Paez (Beccari, *op. cit.* II [1905] 537-577). — Autres textes de la rédaction de Dabra Libānos édités ou traduits: B. Turaiev, Излѣдованія въ области агіологическихъ источниковъ исторіи Эѳіопіи, St.-Pétersbourg, 1902, 81-100 (trad. partielle); E. A. W. Budge, *The Life of Takla Hâymânôt and the Miracles of Takla Hâymânôt,* London, 1906 (texte et trad.); J. Duchesne-Fournet, *Mission en Éthiopie,* I, Paris, 1909, 340-431 (trad. J. Blanchart); trad. arabe (XVIe s.), éd. Ġobriyāl Ǧirǧis, Le Caire, 1899 A. D.; éd. Morqos Ǧirǧis, Le Caire, s. a. — Le texte de la rédaction dite de Wāldebbā publié, traduit et annoté par C. Conti Rossini, a été aussi traduit, mais à sa manière, par Budge, *op. cit.* 354-388. Il existe une version amharique inédite de cette rédaction: M. Chaîne, *Cat. mss. éth. Mondon-Vidailhet,* Paris, 1913, n° 37 (XIXe s.). — Un certain nombre de *ǧenē* en l'honneur de Takla Hāymānot ont été réédités, traduits et annotés par E. Cerulli, *Inni della Chiesa abissina,* dans *RSO.* XII (1929/30) 364-384.

(2) C. Conti Rossini a prouvé définitivement que le célèbre saint n'est pas antérieur au XIIIe siècle: *Appunti ed osservazioni* (cit.). Comme date approximative de sa mort, il est porté à accepter l'année que donne la « Chronique abrégée »: 1312 A. D.; cf. v. g. *Appunti,* 461; *Etiopia e genti di Etiopia,* Firenze, 1937, 180; *Pergamene di Debra Dammó,* dans *RSO.* XIX (1940) 56, n. 4.

en outre sa naissance, le 24 tāḫsās (Budge, *op. cit.* II, 406) (1), et la translation de son corps à Dabra Libānos, le 12 genbot (*ibid.* III, 885; Duensing, *op. cit.* 36) (2).

Les Éthiopiens ont transmis aux Coptes l'histoire et le culte de Takla Hāymānot (3). Sa Vie a été traduite en arabe au XVIe siècle (4). La commémoraison de sa mort et celle de sa naissance ont été insérées dans le Synaxaire arabe aux jours correspondant à ceux du Synaxaire éthiopien (5).

Il est absolument certain que Takla Hāymānot n'a pas le moindre droit de cité dans l'hagiographie de l'Église catholique (6).

3. Sententiae, e «libro philosophorum» excerptae. — S. Euringer, *Übersetzung der philosophischen Lehrsprüche in Dillmanns "Chrestomathia Aethiopica"* : paraîtra dans *Orientalia,* NS. X (1941), fasc. 4.

Introduction : C. H. Cornill, **መጽሐፈ : ፊላስፋ : ጠቢባን : *Das Buch der weisen Philosophen nach dem Aethiopischen untersucht,*** Leipzig, 1875, et

(1) Il existe une homélie inédite sur la naissance de Takla Hāymānot : v. g. Paris éth. 138 (XIXe s.), cf. H. Zotenberg, *Cat. mss. éth. Bibl. Nat.,* Paris, 1877, 206 ; Léningrad, Musée Asiat., Orlov 35 (XVIIIe s. ?), cf. B. Turaiev, Эѳіопскія рукописи въ С. Петербургѣ, St.-Pétersbourg, 1906, 85.

(2) Sur cette translation, faite par Abbā Ḥezqeyās de Dabra Libānos (commémoré aussi dans des manuscrits du *Senkessār,* le 27 magābit : v. g. Budge, *Book of the Saints,* III, 745), du temps du roi Sayfa Ar'ed (1344-1372), voir (rédaction du *Gadl* dite de Wāldebbā) Conti Rossini, *Il « Gadla T. H. »* 143, et (rédaction d'un moine de Dabra Libānos) Budge, *Life of T. H.,* texte, 99-106 ; trad. 245-265 (cf. aussi Zotenberg, *loc. cit.* ; Turaiev, *loc. cit.*).

(3) Cf. B. Turaiev, Такла-Хаймановъ у Коптовъ, dans Зап. Вост. Отд. Имп. Русск. Арх. Общ. XVIII (1907/8) 033-041 ; *Anal. Boll.* XXVII (1908) 478-480.

(4) Cf. Conti Rossini, *Il « Gadla T. H. »* 98. Éditions de la traduction arabe : *supra,* p. 296, n. 1.

(5) Commémoraison de la mort, le 24 misrā : Forget, *op. cit.* II, texte, 283 ; trad. 277 ; cf. Duensing, *op. cit.* 5, n. 1. Commémoraison de la naissance, le 24 kīhak (pas dans les manuscrits du Synaxaire employés par Basset et Forget) : كتاب الصادق الأمين, I, Le Caire, 1912/13 A. D., p. ٢٤٥ ; السنكسار, I, Le Caire, 1935/36 A. D., p. ٢٤٧.

(6) Conti Rossini, *Appunti ed osservazioni* (cit.). La thèse fausse soutenue jadis par E. Carpentier (*Acta Sanct.,* Oct. t. XII [1867] 383-390), d'après laquelle il y aurait eu deux Abbā Takla Hāymānot célèbres, l'un au VIIe siècle, qui, lui, aurait droit à un culte dans l'Église catholique, et le second au temps de la « restauration » salomonide, a encore été acceptée, comme nombre d'autres thèses surannées, par J.-B. Coulbeaux, *Hist. polit. et relig. d'Abyssinie,* I, Paris, 1929, 194-196, 272-274. — C. Conti Rossini a aussi mis fin définitivement à la légende d'un Takla Hāymānot dominicain : *Sulle Missioni Domenicane in Etiopia nel secolo XIV,* dans *Rend. Accad. Ital.* 7e sér. I (1940) 71-98.

Euringer, *art. cit.* (1). — Annotations: Euringer, *art. cit.* — Cornill, *op. cit.*, a édité, traduit et annoté l'introduction de ce « Livre des Philosophes » et d'autres sentences que celles qui ont été choisies pour la Chrestomathie, d'après les deux manuscrits dont Dillmann s'est servi. — Le *Maṣḥafa falāsfā ṭabibān* est une traduction de l'arabe et le texte ge'ez contient de nombreux arabismes. Au sujet de la base arabe, voir K. Merkle, *Die Sittensprüche der Philosophen " Kitâb Âdâb al-Falâsifa " von Ḥonein ibn Isḥâq in der Überarbeitung des Muḥammad ibn 'Alí al-Anṣârî* (Diss. München), Leipzig, 1921, 20 sqq.; Euringer, *art. cit.* — Ce recueil de sentences dépendrait, en grande partie, directement ou indirectement, de celui qui a été compilé par le célèbre Abū Zaid Ḥunain ibn Isḥāq (IXe s.); cf. Euringer, *art. cit.* — Les plus anciens témoins connus du texte ge'ez sont du XVIe siècle (cf. *ibid.*), et, d'après I. Guidi, *Storia,* 80, la traduction ne serait pas antérieure à cette époque (2). — Les manuscrits présentent beaucoup de variantes, et souvent le nombre des sentences et leur ordre ne sont pas les mêmes. Il n'y a pas qu'une seule recension; cf. v. g. H. Zotenberg, *Cat. mss. éth. Bibl. Nat.*, Paris, 1877, 259-260; Grébaut-Tisserant, *Codd. aeth. Vat.* I (1935) 475-477.

4. Preces officii matutini. — S. Euringer, *Übersetzung der " Preces officii matutini " in Dillmanns " Chrestomathia Aethiopica "*: paraîtra dans *Orientalia,* NS. XI (1942) (3). — Cf. trad. partielle, en vieux portugais, par Pierre Paez, *Historia de Ethiopia,* II, 12, éd. C. Beccari, *Rerum aeth. script. occid.,* II, Romae, 1905, 469-470.

Introduction et annotations: Euringer, *art. cit.* — Le texte intitulé *Kidān za-nageh* contient le trisagion christologique, le *Kidān za-nageh* (« Testament du matin ») et le *Kidān za-sarek* (« Testament du soir »). — Le *Maṣḥafa kidān,* d'où ces prières sont extraites, est la traduction ge'ez d'une des deux versions arabes du « Testament de N.-S. J.-C. », celle qui a été faite d'après

(1) Dans le dossier copte (sahidique), il y a des fragments d'un recueil de sentences des philosophes; voir W. Till, *Griechische Philosophen bei den Kopten,* dans *Mém. Inst. franç. Arch. orient.* LXVII, 1 (= *Mélanges Maspero,* II), Le Caire, 1934/37, 165-175. — Le manuscrit karšūnī Mingana syr. 180, ff. 20^b-34^b (XVIIe s.) contient des sentences qui sont dites avoir été traduites du copte en arabe: A. Mingana, *Cat. Mingana Coll. MSS.,* I, Cambridge, 1933, 397; cf. W. E. Crum, *JRAS.* 1937, 329.

(2) L'auteur éthiopien du premier des deux *Mazmura Krestos* que transmet le manuscrit Brit. Mus. Orient. 534 (1582 A. D.) cite, parmi ses sources, le *Falāsfā*: W. Wright, *Cat. Eth. MSS. Brit. Mus.,* London, 1877, 82 (cf. Guidi, *Storia,* 80).

(3) Une traduction latine a été faite, d'après le texte de la Chrestomathie et à l'aide du texte syriaque de l'édition Rahmani, par Arn. van Lantschoot, dans un travail destiné et réservé à une Commission de la S. Congrégation « Pro Ecclesia Orientali »: *Horologium aethiopicum iuxta recensionem alexandrinam copticam,* Typis Polyglottis Vaticanis, 1940, 69-73 (*Testam. matut.*), 43-45 (*Testam. vespert.*).

le syriaque ; elle remonte probablement à la fin du XIVe siècle ou au début du XVe ; cf. C. Conti Rossini, *Aethiopica* (II^a Serie) § 42, dans *RSO.* X (1923/25) 510 ; Guidi, *Storia,* 40 (1). — Édition du texte syriaque, avec traduction latine : Ignatius Ephraem II Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi,* Moguntiae, 1899 (2). — Au sujet des traductions arabes, voir Rahmani, *op. cit.* XIV, et S. D. Dib, *Les versions arabes du « Testamentum Domini Nostri Jesu Christi »*, dans *ROC.* X (1905) 418-423 (3).

Un commentaire en amharique est contenu dans le ms. Berlin, Or. oct. 236 (2e partie du XVIIe s.) ; cf. Dillmann, *Verz. abess. Hss.,* Berlin, 1878, 48 (4).

Ces prières sont éditées, avec une traduction et un commentaire interlinéaires en amharique, dans le *Maṣḥafa qeddāsē* d'Addis Abeba, 1918 (= 1925/26) (5), et, à part, avec la « Doctrine des mystères », dans l'opuscule *Temḥerta ḫebu'āt-ennā Kidān,* Addis Abeba, même année (6) ; de même dans le Missel d'Addis Abeba, 1926 (= 1933-34).

5. Oratio eucharistica Joannis Chrysostomi. — Traductions : 1) A. Schulte, *Die in Aethiopien gebräuchliche Liturgie des heil. Joh. Chrysostomus,* dans *Der Katholik,* 1888, I, 417-425. — 2) *S. Euringer, *Die äthiopische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus, ibid.* 4e sér. XI (1913) 406-414 (7). — 3) *O. Löfgren, *Johannes Krysostomus' etiopiska nattvardsliturgi,* dans *Kyrkohistorisk Årsskrift,* XXIX (1929) 299-308 (8). — Cf. trad. 1) S. A. B. Mercer, *The Anaphora of St. John Chrysostom,* dans *JSOR.* IV

(1) Mais, d'autre part, Guidi, *Storia,* 26, mentionne séparément le *Kidān za-nageh,* comme s'il s'agissait de la traduction d'un texte isolé.

(2) Il y a aussi une traduction anglaise : J. Cooper et A. J. Maclean, *The Testament of Our Lord,* London, 1902. — Le « Testament de N.-S. J.-C. » constitue les deux premiers livres de l'« Octateuque » de Clément. La version syriaque de Jacques d'Édesse a été traduite, d'après deux manuscrits Borgia (et en tenant compte de l'édition Rahmani), par F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément,* Paris, 1913 ; Testament du matin : 37-39 ; Testament du soir : 39-40. Cf. A. Baumstark, *Gesch. d. syr. Liter.,* Bonn, 1922, 252, 263, 353.

(3) Les deux versions arabes, dont l'édition avait été annoncée par Dib, *art. cit.* 423, sont malheureusement encore inédites.

(4) Cf. I. Guidi, *Le odierne letterature dell'Impero Etiopico,* dans *Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti,* XCII (1932/33) 936.

(5) Cf. *Oriente Moderno,* XIII (1933) 63, ou *Aevum,* X (1936) 520.

(6) Cf. *Oriente Moderno,* XII (1932) 309, ou *Aevum, loc. cit.*

(7) Dans les annotations sont relevées les incorrections de la traduction précédente.

(8) Cette traduction suédoise est faite d'après le texte de la Chrestomathie collationné avec celui du *Qeddāsē* de l'« Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen » (Stockholm), qui remonte à la fin du XVIIe siècle ; cf. *Le Monde Oriental,* XXIII (1929) 8-10.

(1920) 35-42. — 2) J. M. Harden, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy*, London, 1928, 86-93 (1).

Introduction: Euringer, *art. cit.*; Löfgren, *art. cit.*, et spécialement Th. Schermann, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends* (= *Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert.* VI, 1-2), Paderborn, 1912, 184-187 (2). — Cette anaphore éthiopienne n'a rien de commun avec l'anaphore grecque et l'anaphore syriaque attribuées à S. Jean Chrysostome, et elle présente de curieuses particularités; elle ne date peut-être que de l'époque de Zar'a Yā'qob (XVe s.); cf. Schermann, *loc. cit.* — Fêtes pour lesquelles elle est employée: Harden, *op. cit.* 9-10.

L'anaphore se trouve dans les quatre éditions du Missel éthiopien: 1) (édit. cath.) Asmara, 1907 (= 1914/15); 2) Addis Abeba, 1918 (= 1925/26); 3) Dire Dawa, 1918 (= 1925/26); 4) Addis Abeba, 1926 (= 1933/34) (3). Dans ces trois dernières éditions (monoph.), le texte ge'ez est accompagné d'une traduction et d'un commentaire interlinéaires en amharique.

6. Regulae Pachomii. — Traductions: 1) *Ed. König, *Die Regeln des Pachomius. Aus dem Äthiopischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, dans *Theol. Studien u. Kritiken*, LI (1878) 323-337. — 2) G. H. Schodde, *The Rules of Pachomius. Translated from the Ethiopic*, dans *Presbyterian Review*, VI (1885) 678-689. — 3) *R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens, traduits en français. VII. Les Règles attribuées à Saint Pakhôme*, Paris, 1896 (4).

Introduction et annotations: Basset, *op. cit.* L'introduction a été rééditée, avec quelques références bibliographiques nouvelles, dans R. Basset, *Mélanges africains et orientaux*, Paris, 1915, 286-305. Elle doit être entièrement revue d'après les publications postérieures relatives à S. Pachôme et

(1) En outre, traductions de l'« Institution »: cf. 1) J. M. Rodwell, *Æthiopic Liturgies, Hymns, etc.*, dans *Journal of Sacred Literature*, NS. IV (1864) 370. — 2) S. A. B. Mercer, *The Ethiopic Liturgy*, Milwaukee, 1915, 259-260 (cf. *Zeitschr. f. Semit.* IV [1926] 127) et (texte autogr.) 384-385. — 3) M. Chaîne, *La consécration et l'épiclèse dans le missel éthiopien*, dans *Bessarione*, 3e sér. VII (1909/10) 196-199 (avec texte). — Traductions de l'« Épiclèse »: cf. 1) Chaîne, *art. cit.* 198-199. — 2) S. A. B. Mercer, *The Epiclesis of the Ethiopic Church*, dans *Oriental Studies dedicated to P. Haupt*, Baltimore, 1926, 448-449 (avec texte).

(2) Liste d'éditions et de traductions de textes liturgiques éthiopiens: Black, *op. cit.* 53-56, 75; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, [1939] 240-244.

(3) Sur ces éditions, voir v. g. *Orient. Christ.* XXX (1933) 71; XXXIII (1934) 6-7; *OC.* XXXIV (1937) 65. Sur le Missel (cath.) imprimé à Cheren en 1890, cf. G. Fumagalli, *Bibliogr. Etiop.*, Milano, 1893, n° 1310.

(4) Basset dit (p. 19) n'avoir pu consulter les deux traductions précédentes. — Une nouvelle traduction allemande a été préparée pour l'impression par O. Löfgren (Communication du Prof. E. Littmann).

au cénobitisme pachômien; voir références dans B. Altaner, *Patrologie,* Freiburg i. Br., 1938, 162-163 (1). — Le monachisme éthiopien, au sujet duquel on ne sait presque rien avant le XIIIe-XIVe siècle (2), s'est créé des généalogies qui remontent à S. Antoine, S. Macaire et S. Pachôme; cf. Basset, *op. cit.* 15-17 (3). Il a voulu, sous l'influence des Coptes, faire des « Neuf Saints » (V^e-VIe siècle) et d'Abbā Libānos (même époque) des disciples personnels de S. Pachôme; cf. M.-A. van den Oudenrijn, *La Vie de Saint Za Mīkā'ēl 'Aragāwī,* Fribourg, 1939, 22-23, 41-42. Ces titres de noblesse n'apparaissent qu'à une époque tardive; cf. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia,* I, Milano, 1928, 157-161. On ne peut citer aucun monastère éthiopien qui ait été organisé selon la « Règle » de S. Pachôme (4). Étant connue par la traduction ge'ez, il est toutefois naturel qu'elle ait eu quelque influence en Éthiopie, même longtemps après la fin du cénobitisme pachômien en Égypte; cf. v. g.

(1) Ajouter maintenant L. Th. Lefort, *Les premiers monastères pachômiens (Exploration topographique),* dans *Le Muséon,* LII (1939) 379-407; *Les Papyrus Fouad I* (= *Publ. de la Soc. Fouad I de Papyrologie. Textes et Documents,* III), Le Caire, 1939, n°s 86-89 (Lettres au Supérieur du monastère de la Pénitence).

(2) Cf. I. Guidi, *La Chiesa abissina,* dans *Oriente Moderno,* II (1922/23) 126-127; C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia,* I, Milano, 1928, 156-165.

(3) Voir aussi, entre autres, W. Wright, *Cat. Eth. MSS. Brit. Mus.,* London, 1877, 180^b, 186^a, 222^a; J. Perruchon, *Deux notes éthiopiennes,* dans *ZA.* XII (1897) 405-406; C. Conti Rossini, *Il Gadla Filpos e il Gadla Yoḥannes di Dabra Bizan,* dans *Mem. Accad. Linc.* 5e sér. VIII (1901) 154; Id., *I manoscritti etiopici della missione cattolica di Cheren,* dans *Rend. Accad. Linc.* 5e sér. XIII (1904) 238-240; Id., *Note di agiografia etiopica,* dans *RSO.* XVII (1938) 416, 440.

(4) Ce que dit le *Gadl* légendaire de Za-Mikā'ēl Aragāwi, qui probablement n'a pas été écrit avant le XVe siècle, au sujet de l'organisation primitive (V^e-VIe s. ?) de Dabra Dāmmo (van den Oudenrijn, *op. cit.* 56 sqq.) n'est manifestement qu'un emprunt littéraire fait à la « Règle » de S. Pachôme. Sur l'auteur du *Gadl,* cf. E. Littmann, *OLZ.* XLIV (1941) 74-75; sur l'histoire de ce célèbre monastère, cf. C. Conti Rossini, *RSO.* XIX (1940) 54-57. — Il n'y a aucune Vie de S. Pachôme dans les manuscrits éthiopiens connus actuellement. La courte notice qui se lit dans le *Senkessār* (14 genbot) n'est que la traduction de celle du Synaxaire arabe (14 bašens). — Du « Sermon de Pachôme » contenu dans le ms. Abbad. 243 (XIXe s.), l'*incipit* a été donné par C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie,* Paris, 1914, n° 118 (cf. Chaîne, *Cat. mss. éth. coll. d'Abbadie,* Paris, 1912, n° 243). — Le *Weddāsē Amlāk* ou *Bāselyos* (cf. Guidi. *Storia,* 80) contient une courte prière (encore inédite) attribuée à S. Pachôme. Elle est intercalée dans celles du vendredi, mises sous le nom d'Abbā Sinodā (Chenoute): v. g. Zotenberg, *Cat. mss. éth. Bibl. Nat.,* n° 89 (XVIe s.); Grébaut-Tisserant, *op. cit.* I, ms. Vat. 83 (XVIe-XVIIe s.), avec *inc.* et *des.*

C. Conti Rossini, *Il Gadla Filpos e il Gadla Yohannes di Dabra Bizan,* dans *Mem. Accad. Linc.* 5e sér. VIII (1901) 94-98 (1); Id., *Note di agiografia etiopica,* dans *ROC.* XVII (1938) 437-439.

Sur les trois textes éthiopiens de la « Règle » de Pachôme, voir spécialement, outre l'Introduction de Basset, *op. cit.*, P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien,* Louvain, 1898, 261-273; C. Butler, *The Lausiac History of Palladius,* I, Cambridge, 1898, 155-158. — Le texte I est la traduction du chapitre 32 et de la première partie du chapitre suivant de l'Histoire Lausiaque, dans la recension G, selon Butler (2): éd. Butler, *op. cit.*, II, Cambridge, 1904, 87-97 (cf. lxxx et 205) (3); Fr. Halkin, *L'Histoire Lausiaque et les Vies grecques de S. Pachôme,* dans *Anal. Boll.* XLVIII (1930) 269-280, §§ 1-14 (4). Le texte II est la traduction de la recension B (mss. FMN) des « *Excerpta* » grecs de la « Règle »: éd. L. Th. Lefort, *La Règle de S. Pachôme. Fragments coptes et Excerpta grecs,* dans A. Boon, *Pachomiana latina,* Louvain, 1932, 169-182 (5); cf. Boon, *op. cit.* xlvi, n. 3 (6). Quant au texte III, qui contient quelques règles pénales et le récit d'une étrange vision symbolique, il n'est connu qu'en éthiopien. — Les deux premiers textes ont été traduits directement du grec, dans la période littéraire dite axoumite (IVe/Ve-VIIe s.), tandis que le troisième aurait été, croit-on généralement, composé en ge'ez beaucoup plus tard, peut-être au XIVe siècle; cf. Basset, *op. cit.* 14; Ladeuze, *op. cit.* 267-268; C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina,* Roma, 1900, 7, 13; Guidi, *Storia,* 17, 41.

(1) C'est la célèbre « Règle » d'Abbā Filpos de Dabra Bizan (cf. *Acta Sanct.*, Nov. t. IV [1925] 252). Le texte ge'ez publié par C. Conti Rossini a été traduit par lui dans *Principî di diritto consuetudinario dell'Eritrea,* Roma, 1916, 381-387.

(2) Un important article de O. Löfgren, *Zur Kritik der äthiopischen Pachomiusregeln I, II,* a paru dans *Le Monde Oriental,* XXX, 171-186 (Communication du Prof. E. Littmann). Nous n'avons, malheureusement, pas encore connaissance de son contenu.

(3) Au sujet des deux rééditions du texte grec de l'Histoire Lausiaque établi par Butler, celles de A. Lucot (Paris, 1912) et de A. Ramon i Arrufat (Barcelona, 1927), cf. *Anal. Boll.* XLVIII (1930) 263, n. 3.

(4) Sur le problème des rapports entre les chapitres 32 et 33 de l'Histoire Lausiaque et certaines Vies grecques de S. Pachôme, voir Halkin, *art. cit.* 257-301, et le compte rendu critique par W. Hengstenberg, dans *BZ.* XXXII (1932) 94-99. — Au sujet de la valeur historique de l'Histoire Lausiaque concernant le monachisme égyptien, voir *JTS.* XXII (1920/21) 138-155, 222-238 (C. Butler); *BZ.* t. c. 98-99 (W. Hengstenberg); *Anal. Boll.* LIV (1936) 359-381 (P. Peeters); *ZNTW.* XXXVI (1937) 161-204 (Ed. Schwartz).

(5) Un nouveau fragment sahidique de la « Règle » a été publié par L. Th. Lefort, dans *Le Muséon,* XLVIII (1935) 75-80.

(6) Voir *supra,* note 2.

7. Epistolae. — Les deux épîtres et toutes les homélies choisies par Dillmann pour sa Chrestomathie sont extraites du *Qērlos* (cf. v. g. Dillmann, *Codd. aeth. Mus. Brit.*, Londini, 1847, n° XIII; Wright, *Cat. Eth. MSS. Brit. Mus.*, London, 1877, n° CCCXV, avec lemmes et *incipit*) (1). Ce volumineux et intéressant recueil de textes patristiques traduits du grec, dont beaucoup ont trait aux questions christologiques du Concile d'Éphèse (431), remonte à la période littéraire axoumite (IVe/V^{e}-VIIe s.). Le but et le caractère de cette compilation s'expliquent bien par les conjectures de I. Guidi, *La Chiesa abissina*, dans *Oriente Moderno*, II (1922/23) 126, n. 2; *Bisanzio e il regno di Aksum*, dans *Studî Bizantini*, I, Napoli, 1924, 138-139; *Storia*, 17-18; cf. C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, I, Milano, 1928, 225. — Plusieurs de ces vieux textes patristiques ne nous sont connus que par le *Qērlos*.

a) Epistola Joannis Antiocheni ad Cyrillum missa. — S. Grébaut, *Traduction de la version éthiopienne d'une lettre de Jean d'Antioche à Cyrille d'Alexandrie*, dans *ROC*. 2e sér. V (1910) 215-217.

C'est la célèbre lettre par laquelle le patriarche Jean d'Antioche marqua son accord avec S. Cyrille en 433 (2). Le texte original grec se trouve dans l'édition des œuvres de Cyrille: *PG*. LXXVII, 169-173, et dans les collections des Conciles: Ed. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. I, vol. I, pars 4^{a}, Berolini, 1928, 7-9. — On ignore la date exacte de cette épître, mais on sait qu'elle a été lue par Cyrille même aux Alexandrins, dans l'église de Saint-Jean-Baptiste, le 23 avril 433, avec la lettre enthousiaste (Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί) adressée par lui à Jean d'Antioche (*infra*, *b*); cf. Schwartz, *op. cit.*, t. I, vol. I, pars 7^{a} (1929) 173; pars 8^{a} (1930) 13 (3).

(1) La plupart des manuscrits connus du *Qērlos* datent des derniers siècles; cf. Esteves Pereira (*infra*, p. 304, n. 2) 200. Les petits fragments d'Ečmiadzin, débris de deux manuscrits (n°s 807 et 919), sont probablement les témoins les plus anciens (XIVe-XVe s.): B. Turaiev, Эѳіопскіе фрагменты Эчміадзинской библіотеки, dans Зап. Вост. Отд. Имп. Русск. Арх. Общ. XXI (1911/12) 08-09. Turaiev, qui a collationné le fragment du second manuscrit (n° 919) avec le codex Orlov 4 (XVIIe s.?), ff. 91^{r}-92^{v}, du Musée Asiatique (cf. Id., Эѳіопскія рукописи въ С.-Петербургѣ, St.-Pétersbourg, 1906, 61), a constaté que les variantes sont très peu nombreuses. Il semble bien que le *Qērlos* ait été beaucoup moins malmené par les scribes que nombre d'autres textes anciens; cf. Dillmann, *Lex. aeth.* VII; Esteves Pereira, *art. cit.* 199; *infra*, p. 305, n. 2.

(2) Sur les rapports entre Cyrille et Jean d'Antioche, voir, entre autres, R. Devreesse, *Les Actes du Concile d'Éphèse*, dans *Rev. des sciences philos. et théol.* XVIII (1929) 223-242, 408-431, et *Après le Concile d'Éphèse. Le retour des Orientaux à l'unité (433-437)*, dans *Échos d'Orient*, XXX (1931) 271-292; *Histoire de l'Église* (dir. A. Fliche et V. Martin), IV, Paris, 1937, 163-210 (G. Bardy). — Sur Jean d'Antioche, cf. O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Liter.* IV (1924) 247-249.

(3) Trad. latine: *PG*. LXXVII, 170-174; Schwartz, *op. cit.*, t. I, vol. III, 185-187 (coll. Casin.); cf. t. I, vol. II, 102-104 (coll. Veron.). — Trad. syriaque: Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, avec plusieurs appendices, éd. P. Bedjan, Paris, 1910, 565-568.

b) Epistola Cyrilli ad Joannem. — Pas de traduction. Texte original grec: *PG.* LXXVII, 173-181; Schwartz, *op. cit.*, t. I, vol. I, pars 4ª, 15-20 (1). — Sur la date de l'épître, voir *supra, a.*

8. Sermones vel Homiliae. — Le *Qērlos* (cf. *supra,* 7) contient plus d'une quinzaine d'homélies du Vᵉ siècle, traduites directement du grec. Dillmann a choisi les huit dont le texte original grec n'était, à sa connaissance, pas encore édité (cf. *Chrest.* xiii) (2). Celui de l'homélie de Sévérien de Gabala avait cependant déjà été publié (voir *infra, a*). Actuellement encore, les sept autres homélies (*b-h*) ne sont connues que par la traduction éthiopienne.

Dans le *Qērlos,* les homélies *d-h* de la Chrestomathie font partie de la série de onze homélies attribuées à des Pères qui ont été présents au Concile d'Éphèse (3) et elles précèdent les homélies *a-c.* Dillmann a placé ces dernières en tête, parce qu'elles sont moins difficiles à traduire et à interpréter (cf. *Chrest.* xiii).

Exception faite du premier sermon, la question d'auteur de ces différentes homélies n'a pas encore été étudiée. Il ne serait pas étonnant qu'elles appartiennent aux auteurs à qui le *Qērlos* les attribue.

Les lemmes des homélies *a-c* ne fournissent aucun élément permettant de les dater. Les homélies *e-h* auraient été prononcées, d'après leurs lemmes, le même jour que celle de Sévère de Synnada (*d*); de même quatre autres homélies du *Qērlos* (cf. Dillmann, *Codd. aeth. Mus. Brit.* nº XIII, 4 *d-h*) dont le texte original grec se trouve dans les Actes du Concile d'Éphèse: 1) Acace de Mélitène: Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum,* t. I, vol. I, pars 2ª, 90-92 (= *PG.* LXXVII, 1468-1472); 2) Cyrille d'Alexandrie (I): *ibid.* 92-94 (= *PG.* t. c. 996-1001); 3) Cyrille d'Alexandrie (II): *ibid.* 98-100 (= *PG.* t. c. 1001-1005); 4) Rheginus de Constantia: *ibid.* 70-71. Sévère de Synnada (*d*) aurait parlé « dans l'église dédiée à Marie, à Éphèse, le dimanche, 11ᵉ jour de ḥamlē », donc le 5 juillet 431, le 13ᵉ jour après la déposition de Nestorius (lundi 22 juin). D'après les conjectures de Schwartz, *ibid.*, pars 8ª, 11 — conjectures faites d'après le dossier grec des Actes du Concile — l'homélie nº 4 (λεχθεῖσα ἐν Ἐφέσῳ μετὰ τὴν καθαίρεσιν Νεστορίου) serait du premier dimanche après la déposition de Nestorius, c'est-à-dire du 28 juin; l'homélie nº 2 (λεχθεῖσα ἐν Ἐφέσῳ συνάξεων ἐπιτελουμένων καθαιρεθέντος Νεστορίου)

(1) Trad. latine: *PG.* t. c. 174-182; Schwartz, *op. cit.*, t. I, vol. III, 187-191 (coll. Casin.); cf. t. I, vol. II, 104-107 (coll. Veron.); t. I, vol. V, 334-337 (coll. Quesn.). — Trad. syriaque: Bedjan, *op. cit.* 569-577.

(2) Des autres homélies dont le texte grec est édité, une seule a été publiée et traduite, à savoir le célèbre discours de Proclus de Cyzique sur la Théotokos, contre Nestorius (*PG.* LXV, 680-692): F. Esteves Pereira, *Homilia de Proclo, bispo de Cyzico, acerca da Incarnação,* dans *Actes du XIVᵉ Congrès Intern. des Orientalistes, Alger, 1905,* Section II, Paris, 1906, 199-218. Cf. Fr. X. Bauer, *Proklos von Konstantinopel,* München, 1919, 23-28.

(3) Sur l'histoire du Concile d'Éphèse, voir *supra,* p. 303, n. 2.

et l'homélie n° 1 (λεχθεῖσα ἐν Ἐφέσῳ) seraient à placer entre le 11 et le 16 juillet; l'homélie n° 3 (κατὰ Ἰωάννου τοῦ Ἀντιοχείας) daterait du 25 ou 26 juillet.

Outre l'homélie *g* de Théodote d'Ancyre, il y a, dans le *Qērlos*, un second discours du même Père (cf. DILLMANN, *Codd. aeth. Mus. Brit.* n° XIII, 4 *a*), dont le texte grec est connu: *PG.* LXXVII, 1385-1389; SCHWARTZ, *op. cit.*, t. I, vol. I, pars 2ª, 71-73. Le lemme grec dit qu'il a été prononcé en la fête de S. Jean l'Évangéliste; d'après SCHWARTZ, *ibid.*, pars 8ª, 11, ce serait le 1er dimanche après la déposition de Nestorius, donc le 28 juin 431 (comme pour l'homélie n° 4, de Rheginus). Lemme du *Qērlos:* « en la fête de S. Jean l'Évangéliste, le 8 du mois de ḥamlē », c'est-à-dire le jeudi 2 juillet 431.

Ce discours de Théodote d'Ancyre est immédiatement suivi, dans le *Qērlos*, d'une homélie de Cyrille (cf. DILLMANN, *Codd. aeth. Mus. Brit.* n° XIII, 4 *b*) qui, d'après son lemme, daterait du même jour: « en la fête de S. Jean l'Évangéliste, le 8 ḥamlē, devant l'assemblée plénière des évêques ». Le lemme grec de ce discours, qui se trouve dans les Actes du Concile d'Éphèse, dit seulement: ἐν τῷ ἁγίῳ Ἰωάννῃ τῷ Εὐαγγελιστῇ: SCHWARTZ, *op. cit.*, t. I, vol. I, pars 2ª, 94-96 (= *PG.* t. c. 985-989). Selon SCHWARTZ, *ibid.*, pars 8ª, 11, elle serait à placer entre le 11 et le 16 juillet 431, comme l'homélie n° 1 d'Acace de Mélitène.

a) Homilia Severiani Gabalorum. — Traduction par S. EURINGER, dans J. ZELLINGER, *Studien zu Severian von Gabala* (= *Münster. Beiträge z. Theologie,* VIII), Münster i. W., 1926, 102-114.

DILLMANN a cru que le texte original grec de cette homélie était inconnu. Il était pourtant publié depuis bien longtemps déjà, mais il se cachait dans la masse des *spuria* de S. Jean Chrysostome, sous le titre, trop sommaire, de Περὶ πίστεως (Inc. Ἰατρῷ ἔοικεν ὁ τῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλος): *Œuvres de Chrysostome,* éd. H. SAVILE, VII, Eton, 1612, 288-293; éd. B. DE MONTFAUCON, v. g. 1e édit. de Venise, IX (1741) 854-858, avec traduction latine. Reproduction de l'édition et de la traduction de MONTFAUCON: *PG.* LX, 767-772. — J. ZELLINGER, qui a chargé S. EURINGER, de faire la traduction de cette longue homélie — pour laquelle celui-ci s'est aidé de la photocopie d'un manuscrit de Jérusalem (1) — était, lui aussi, persuadé que le texte grec n'était pas connu. Grâce à la traduction, très méritoire, de S. EURINGER, l'identification a été faite peu après par CH. MARTIN S. I.; cf. *Anal. Boll.* XLV (1927) 383 (2). — D'après ZELLINGER, cette homélie, dont il a fait la critique interne (*op. cit.* 114-116), est certainement de Sévérien de Gabala.

(1) On réussit à reconstituer peu à peu le *corpus* homilétique de Sévérien de Gabala; voir références bibliographiques dans B. ALTANER, *Patrologie,* Freiburg i. Br., 1938, 211; B. MARX, *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne,* dans *Orient. Christ. Period.* V (1939) 281-367.

(2) Les variantes sont peu nombreuses (cf. *supra,* p. 303, n. 1).

b) Cyrilli de Melchisedec homilia prior. — Pas de traduction [1].

c) Cyrilli de Melchisedec altera. — Pas de traduction.

d) Homilia Severi, episcopi Synnadorum. — Pas de traduction.

e) Homilia Juvenalis, Hierosolymitani. — S. Grébaut, *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie de Juvénal, évêque de Jérusalem,* dans *ROC.* 2e sér. V (1910) 440-441.

f) Homilia Eusebii, episcopi Heracleae. — S. Grébaut, *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie d'Eusèbe, évêque d'Héraclée,* dans *ROC.* 2e sér. VI (1911) 424-425.

g) Homilia Theodoti, episcopi Ancyrae. — Pas de traduction.

h) Homilia Firmi, episcopi Caesareae. — S. Grébaut, *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie de Firmus, évêque de Césarée,* dans *ROC.* 2e sér. V (1910) 324-325.

9. Carmina [2]. — *a*) Sapiens Sapientium. — Traductions : 1) (Strophes 1, 4, 9, 12, 14, 16, 19, 21, 23, 25) S. Grébaut, *Note sur la poésie éthiopienne,* dans *ROC.* 2e sér. IV (1909) 93-95. — 2) (Trad. complète) *S. Euringer, *Ṭabiba Ṭabibān,* dans *OC.* 3e sér. IX (1934) 240-260 [3].

Les traductions ont été faites d'après le texte de la Chrestomathie, établi d'après trois manuscrits seulement. De nombreuses variantes ont été données jadis par E. Trumpp, *Kritische Bemerkungen zum "Sapiens Sapien-*

[1] Cette homélie et les suivantes (*c-h*), qui sont aussi traduites du grec, ne se trouvent actuellement, croit-on, que dans le dossier éthiopien. Elles sont toutes mentionnées, d'après l'édition de Dillmann, dans O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Liter.* IV (1924) 66 (homélies *b-c*), 200 (*d*), 308 (*e*), 200 (*f*), 199 et 200 (*g*), 137 (*h*).

[2] Comme introduction à l'étude des différents genres de la poésie ge'ez, voir spécialement les travaux suivants : I. Guidi, « *Qĕnē* » *o inni abissini,* dans *Rend. Accad. Linc.* 5e sér. IX (1900) 463-510 ; Id., *La raccolta di « Qenè » nel ms. d'Abbadie 145, ibid.* XVI (1907) 529-569 ; S. Grébaut, *Note sur la poésie éthiopienne,* dans *ROC.* 2e sér. IV (1909) 90-98 ; Giusto da Urbino O. M. Cap., *Abrégé de la poésie éthiopienne,* dans C. Conti Rossini, *Notice sur les mss. éth. de la coll. d'Abbadie,* Paris, 1914, 236-246, et S. Grébaut, *Édition des spécimens poétiques recueillis par Juste d'Urbin,* dans *Æthiopica,* II (1934) 33-36 ; III (1935) 41-44, 118-124, 174-181 ; A. Grohmann, *Aethiopische Marienhymnen,* Leipzig, 1919 ; E. Cerulli, *Inni della Chiesa abissina,* dans *ROC.* XII (1929/30) 361-407 ; Id., *Di alcune varietà di inni della Chiesa abissina,* dans *Orientalia,* NS. III (1934) 294-305 ; M. M. Moreno, *Raccolta di Qĕnē,* Roma, 1935. Cf. Guidi, *Storia,* 64-68 ; C. Conti Rossini, *Bibliogr. etiop.,* dans *Aevum,* X (1936) 536-538.

[3] La traduction de 10 strophes faite antérieurement par S. Grébaut n'est pas mentionnée par S. Euringer. — Quelques corrections à la traduction de Euringer ont été présentées par C. Conti Rossini, *Bibliogr. etiop.* (cit.) 536.

tium'' *in Dillmann's Chrestomathia Aethiopica,* dans *ZDMG.* XXXIV (1880) 232-240, et par C. H. Cornill, *Noch eine Handschrift des* '' *Sapiens Sapientium* '', *ibid.* XXXV (1881) 646-653.

S. Euringer (cf. *art. cit.* 240) s'est proposé de publier dans la suite une introduction et des annotations à sa traduction de cette poésie célèbre, de 100 strophes, qui est particulièrement difficile à interpréter.

Le *Ṭabiba ṭabibān* ne fait pas proprement partie des offices religieux et il est récité seulement par les moines: I. Guidi, « *Qĕnē* », dans *Rend. Accad. Linc.* 5e sér. IX (1900) 463, n. 2. — Dans certains manuscrits, il est divisé en 7 sections, pour les différents jours de la semaine; cf. v. g. Grébaut-Tisserant, *Codd. aeth. Vat.* I (1935) 798-799. — Guidi, *Storia,* 80, mentionne le *Ṭabiba ṭabibān* parmi les compositions du XVIe-XVIIe siècle. Les plus anciens manuscrits connus sont du XVIIe siècle (1).

Il existe une traduction amharique (inédite): cf. v. g. Paris, Bibl. Nat. éth. 21 (XVIIe s.). Elle a été faite probablement au XVIIe siècle; cf. C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina,* Roma, 1900, 46; Guidi, *Storia,* 71 (2).

b) Congregatio fidelium. — Traduction: S. Euringer, *Ein orientalisches Kommunionlied,* dans *Theologie und Glaube,* XXVI (1934) 200-205.

Introduction et annotations: Euringer, *art. cit.* — Le *Māḫbara me'emanān* se récite à la Messe, au moment de la communion, dans les églises de campagne, où ne peuvent pas se célébrer des fonctions solennelles: Guidi, « *Qĕnē* » (cit.) 463, n. 3. — Guidi, *Storia,* 80, mentionne cette hymne en même temps que le *Ṭabiba ṭabibān* (cf. *supra, a*). Au moins deux des manuscrits connus sont attribués au XVIe siècle: Berlin, Or. oct. 239 (Dillmann, *Verz. abess. Hss.,* Berlin, 1878, 51) et Vat. aeth. 30 (Grébaut-Tisserant, *Codd. aeth. Vatic.* I [1935] 145).

c) Effigies Mariae. — Traductions: 1) (Strophes 1-10) H. Hänsler O. S. B., *Altabessinische Hymnen,* dans *Das Heilige Land,* LII (1908) 186-187. — 2) (Strophes 5, 7, 10, 12, 16, 17, 22, 24, 25, 33, 37) S. Grébaut, *Note sur la poésie éthiopienne,* dans *ROC.* 2e sér. IV (1909) 95-97. — 3) (Trad. complète) *S. Euringer, *Das Hohelied des* '' *Bundes der Erbarmung* '', dans *OC.* XXXV (1938) 71-107, 192-213 (3). — Cf. édit. et trad. E. A W. Budge, *The Miracles of the Blessed Virgin Mary and the Life of Ḥannâ* (= *Lady*

(1) Aux nombreux manuscrits connus depuis longtemps s'ajoutent ceux qui sont signalés dans des catalogues récents: Murad Kamil, *Die abessinischen Handschriften der Sammlung Littmann in Tübingen,* Leipzig, 1936, pp. 23-24 (XVIIe s.); S. Grébaut, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Griaule,* I, 1-6, Paris, 1938, p. 39 (XVIIe-XVIIIe s.). Autres manuscrits de la même collection, incorporée dans la Bibliotheque Nationale de Paris: *Æthiopica,* II (1934), pp. 50 (XVIIIe-XIXe s.), 51 (XIXe s.); III (1935), p. 31 (XXe s.).

(2) Cf. aussi I. Guidi, *Le odierne letterature dell'Impero Etiopico* (cit.) 936.

(3) S. Euringer donne les variantes du texte édité par Budge et il relève les fautes de sa traduction. Il ne mentionne pas les traductions précédentes.

Meux Manuscripts Nos 2-5), London, 1900, texte, 78-83; trad. 149-158; réédit. de la traduction (un peu retouchée): Id., *Legends of Our Lady the Perpetual Virgin and her Mother Ḥannâ,* London, 1922, 236-244, et London, 1933, 236-244.

Introduction et annotations: Euringer, *art. cit.* (1). — Sur le genre de poésie éthiopienne dit *malke'e*, voir aussi M. Chaîne, *Répertoire des salām et malke'e,* dans *ROC.* 2e sér. VIII (1913) 183-203, 337-357 (2). — Tel qu'il est, le « portrait » détaillé est propre à la poésie éthiopienne. Guidi, *Storia,* 67, dit qu'il a son origine dans la littérature copte, mais il ne donne aucune référence à l'appui (3). D'après A. Baumstark, c'est sous l'influence de certains passages du Cantique des Cantiques, qui fut particulièrement en honneur sous la dynastie salomonide, que ce genre poétique a fleuri en Éthiopie: *Die christlichen Literaturen des Orients,* II (= *Sammlung Göschen,* 528), Leipzig, 1911, 59; aussi d'après Euringer, *art. cit.* 76 et titre.

Il est rapporté que le roi Nā'od (1494-1508) a composé, entre autres poésies religieuses, un *malke'a Māryām:* R. Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie,* dans *JA.* 7e sér. XVII (1881) 327; XVIII (1881) 97 (4); C. Conti Rossini, *Il libro delle leggende e tradizioni abissine dell'Ecciaghié Filpòs,* dans *Rend. Accad. Linc.* 5e sér. XXVI (1917) 711. D'après C. Conti Rossini, *art. cit.* 711, n. 4, il s'agit « vraisemblablement » de cette hymne-ci. A. Grohmann, *Aethiopische Marienhymnen,* Leipzig, 1919, 30, affirme cette identité. Or il existe d'autres *malke'e* de la Vierge (5), tous aussi anonymes, et c'est la raison principale pour laquelle B. Turaiev, qui a édité les *sellāsē* de Nā'od — ils portent son nom — n'a pas estimé pouvoir identifier ce *malke'e* du roi. Il émet l'hypothèse que sa composition a été la première du genre et a servi de modèle dans la suite: ሥላሴ : ዘንጉሥ : ናአድ :: Вирши царя Наода, dans Зап. Вост. Отд. Имп. Русск. Арх. Общ. XVI (1904/5) 0169-0170 (6).

(1) Trois *qenē* pour la fête de *Kidāna Meḥrat* ont été réédités, traduits et annotés par E. Cerulli, *Inni della Chiesa abissina,* dans *RSO.* XII (1929/30) 400-402.

(2) Dans le répertoire, le *malke'e* en question se trouve sous les nos 360 et 362 (*ROC.* t. c. 349). Mais, en réalité, il n'y a pas deux *malke'e* différents: *inc.* እግዚ" : ወሃቤ : et *inc.* እግዚ" : አብ : ወሃቤ :: Le mot አብ n'est qu'une variante; elle figure aussi dans le ms. Meux 2 (éd. Budge); cf. Euringer, *art. cit.* 100.

(3) S'agirait-il de certaines « ébauches » de *malke'e*, comme celle qu'on rencontre dans une homélie copte, qui est traduite du grec: *Le Muséon,* XXXIV (1921) 206-207 (= *PG.* XLIII, 442 B)? Au sujet de l'auteur de ce discours, cf. *ibid.* XXXV (1922) 37-39.

(4) Cf. Fr. Beguinot, *La Cronaca abbreviata d'Abissinia,* Roma, 1901, 14.

(5) Il est à noter, en outre, que le thème caractéristique du *malke'e* de la Chrestomathie est le *kidāna meḥrat;* cf. Euringer, *art. cit.* 76 (d'où le titre donné à sa traduction).

(6) On peut objecter, entre autres, qu'il est rapporté, pas toutefois dans la « Chronique abrégée », que deux *malke'e*, en l'honneur de S. Michel et

Guidi, *Storia*, 67 (et note 1), ne place pas le *malke'e* de la Chrestomathie sous le nom de Nā'od. La question d'auteur a été réexaminée par S. Euringer, *art. cit.* 97-98, et il conclut qu'on ne peut pas y répondre d'une manière apodictique, « aber m. E. spricht doch so manches für den königlichen Dichter » (1) — L'âge des plus anciens manuscrits connus n'aide pas à éclaircir la question: aucun n'est probablement antérieur au XVIIe siècle.

d) Salâm ad Mariam. — Traductions: 1) H. Hänsler O. S. B., *Altabessinische Hymnen*, dans *Das Heilige Land*, LII (1908) 122-123. — 2) *S. Euringer, *Das Hohelied des "Bundes der Erbarmung"*. Anhang. A. *Salâm ad Mariam*, dans *OC.* XXXVI (1939) 68-71 (2). — Cf. édit. et trad. Budge, *The Miracles of the Blessed Virgin Mary*, London, 1900, texte, 83; trad. 157-158.

Introduction et annotations: Euringer, *art. cit.* — Sur les *salām*, voir aussi Chaîne, *art. cit.* (*supra*, *c*) (3). — Le genre a été inspiré par la poésie religieuse copte, qui est tributaire de l'hymnologie grecque (χαιρετισμοί): Baumstark, *op. cit.* (*supra*, *c*) 59-60 (4).

Rien ne prouve que ce *salām* à la Vierge ait été composé, comme nombre d'autres poésies mariales, au temps de Zar'a Yā'qob (1434-1468) ou de ses successeurs immédiats (Grohmann, *Aethiop. Marienhymnen* [cit.] 28). On ne connaît que quelques manuscrits contenant ce *salām*; aucun ne paraît antérieur au XVIIe siècle.

e) Gloria tibi. — Traductions: 1) H. Hänsler, *art. cit.* 123. — 2) *S. Euringer, *art. cit.* Anhang. B. *Gloria tibi*, dans *OC.* t. c. 71-73.

Introduction et annotations: Euringer, *art. cit.* — On ignore de quelle époque est cette poésie. — Si tous les catalogues étaient assez détaillés, on pourrait savoir quels manuscrits la contiennent et avoir un *terminus ante quem* pour la date. Le codex dont Dillmann l'a extraite ne doit pas être très ancien, car sinon il n'aurait pas manqué de le dire dans son catalogue (*Codd. aeth. Oxon.*, Oxonii, 1848, 33-35), comme il le fait le cas échéant.

---

de l'Eucharistie, ont été composés par un des prédécesseurs de Nā'od, le roi Ba'eda Māryām 1468-1478): C. Conti Rossini, *Il libro delle leggende e tradizioni* (cit.) 711 (cf. 700); *Encicl. Ital.* XIV (1932) 478.

(1) Avant cet examen personnel de la question, S. Euringer n'hésitait pas à mettre ce *malke'e* sous le nom de Nā'od; cf. *OC.* 3e sér. III-IV (1930) 277.

(2) S. Euringer donne les variantes du texte édité par Budge et il relève les fautes de sa traduction. Il ne mentionne pas les traductions précédentes.

(3) Le *salām* en question est le n° 96 du répertoire: *ROC.* t. c. 197.

(4) Sur l'hymnologie grecque, voir A. Baumstark, *Hymns (Greek Christian)*, dans *Encycl. of Relig.* (Hastings) VII (1914) 5-12. — Liste d'éditions et de traductions de textes liturgiques coptes: Id., *Liturgie comparée*, Chevetogne, [1939], 237-40. Sur la poésie copte, voir H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts*, I-II, Berlin, 1908-1911.

10. Antiphonae in festum Joannis Baptistae. — S. Euringer, *Übersetzung der Antiphonen zum Feste des hl. Johannes Baptista in Dillmanns " Chrestomathia Aethiopica "* : paraîtra dans *Orientalia*, NS. XI (1942) (1).

Introduction et annotations: Euringer, *art. cit.* — Ces « antiennes » pour la fête de S. Jean-Baptiste et la commémoraison de l'apôtre S. Barthélemy, le 1er maskaram (2), sont extraits du *Degguā*, le grand « thesaurus » de chants liturgiques (3), dont l'origine est attribuée, par la tradition éthiopienne, à Yārēd (cf. *supra*, 3, *f*). — D'après C. Conti Rossini, il a été rédigé peut-être seulement au début du XVe siècle, s'il n'est pas antérieur (4), et le texte tel que nous le présentent les manuscrits connus actuel-

(1) S. Euringer s'aide d'un des *Degguā* de Berlin, ms. Or. quart. 284 (2e moitié du XVIIe s.), ff. 3-10, que le catalogue de Dillmann, *Verz. abess. Hss.*, Berlin, 1878, 32, dit être absolument identique, quant au contenu, à celui de l'exemplaire dont il s'est servi (cf. *infra*, p. 311, n. 2). Euringer a constaté que le codex de Berlin contient une rédaction plus développée et dans laquelle les textes sont encore plus entremêlés.

(2) L'année éthiopienne s'ouvre avec la fête de S. Jean-Baptiste (prédication dans la région du Jourdain), qui a, depuis longtemps, la préséance sur les autres saints du jour, notamment S. Barthélemy ; voir calendriers liturgiques, v. g. Grébaut-Tisserant, *op. cit.* I, 9, 73, 120, 145 (mss. du XVIe s.). Mais le *Senkessār*, comme le Synaxaire arabe, n'a aucune notice historique sur le Précurseur le 1er maskaram, et dans nombre d'exemplaires, il n'y a pas même une simple commémoraison de lui ce jour-là ; cf. v. g. Budge, *Book of the Saints*, I, 2-9 ; Dillmann, *Codd. aeth. Bibl. Bodl.* 38 ; de même, dans certains calendriers liturgiques, v. g. *ROC.* 2e sér. IX (1914) 204. Le Synaxaire arabe et les calendriers liturgiques des Coptes ne font aucune mention de S. Jean-Baptiste le 1er tūt. L'anniversaire de sa décollation est le 2 maskaram, et une notice lui est consacrée dans tous les exemplaires du *Senkessār* (trad. Budge, *op. cit.* I, 9-10), comme dans le Synaxaire arabe (2 tūt).

(3) Dillmann, *Lex. aeth.* 1130. On donne souvent au *Degguā* le titre d'« Antiphonaire ». Mais comme il ne contient pas que des *antiphonae*, il serait peut-être préférable, pour éviter toute confusion, de réserver ce titre au *Mawāse'et*, qui est uniquement un recueil d'antiennes. — Le *Ṣoma Degguā* ne renferme que les chants pour le carême ; cf. v. g. Grébaut-Tisserant, *op. cit.* I, 341-350, 537-540.

(4) E. Littmann, *Geschichte der äthiopischen Litteratur*, dans *Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen*, VII, 2, Leipzig, 1907, 231, dit au sujet du *Degguā* et du *Mawāse'et* : « Beide Werke sind in guter, alter Sprache geschrieben, und wenn auch ihre Abfassungszeit noch nicht genauer feststeht, so müssen wir doch annehmen, dass sie im 14. oder spätestens im 15. Jahrhundert verfasst oder zusammengestellt oder teilweise übersetzt sind ». — Selon Grébaut-Tisserant, *op. cit.* I, 134-135, le manuscrit (fragment) Vat. aeth. 28 est une collection d'hymnes « extraites du *Degguā* » pour quelques fêtes de l'année, et il remonterait, d'après les critères paléographiques, au XVe siècle.

lement en Europe est très probablement celui qui a été « rétabli » dans la seconde moitié du XVIe siècle, sur l'ordre du roi Sarṣa Dengel (1563-1597): *Aethiopica* (II^a Serie) § 45, dans *RSO.* X (1923/25) 515-516; *Etiopia e genti di Etiopia,* Firenze, 1937, 211-212; cf. Guidi, *Storia,* 66-67. — Au sujet de la notation musicale du *Degguā*, voir les articles traitant de la musique religieuse éthiopienne, notamment celui de E. Wellesz (*supra,* 2, *f*); I. Guidi, *Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia,* dans *Rend. Accad. Linc.* 5e sér. II (1893) 589; Id., *Vocab. amar.-ital.,* Roma, 1901, 265; C. Conti Rossini, *art. cit.* 515 (1). — Sur l'emploi liturgique du *Degguā*, cf. Guidi, « *Qĕnĕ* » (cit.) 464-466.

Du bel exemplaire du *Degguā* de la « British and Foreign Bible Society » (Londres) dont Dillmann a extrait ces *antiphonae,* J. M. Rodwell, a traduit 14 hymnes; la première est en l'honneur de S. Jean-Baptiste: *Journal of Sacred Literature,* NS. VIII (1866) 321-322 (2).

Un « Tractatus brevis de ordine librorum *Degguā* et *Me'erāf* » (4 folios) en amharique se trouve dans le manuscrit composite Vat. aeth. 244 (XIXe s.): Grébaut-Tisserant, *op. cit.* I, 753-754.

Les antiennes pour la fête de S. Jean-Baptiste, et pour six autres fêtes, contenues dans un des plus anciens manuscrits connus du *Mawāse'et,* le codex Vat. aeth. 4, attribué au XIVe siècle (Grébaut-Tisserant, *op. cit.* I, 16; cf. p. xv) ont été traduites par S. Grébaut, *Un recueil ancien de « Mawâše'et »,* dans *Æthiops,* IV (1931) 1-6. Celles de la fête du Précurseur dans le manuscrit Vat. aeth. 162 (XIXe-XXe s.) sont éditées et traduites par Grébaut-Tisserant, *op. cit.* I, 610-611.

(1) Les maîtres de Bēta-Leḥēm dans le Bēgameder (cf. I. Guidi, *Vocab. amar.-ital.* 655) sont particulièrement estimés pour l'étude du *Degguā*: I. Guidi (F. Gallina - E. Cerulli), *Suppl. Vocab. amar.-ital.,* Roma, 1940, 105; Grébaut-Tisserant, *op. cit.* I, 754.

(2) Sur ce « praestantissimus » codex (cf. Dillmann, *Lex. aeth.* xi et *Verz. abess. Hss.*, Berlin, 1878, 32), voir Rodwell, *art. cit.* 321, n. *a* (cf. S. Zanutto, *Bibliografia etiopica,* II, Roma, 1932, n° 125). Il croit pouvoir l'attribuer au XIVe siècle. Mais du fait que Dillmann ne dit rien de l'âge du manuscrit, on peut conclure qu'il n'est pas très ancien.

RECENSIONES

E. Benda, *Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes* (= *Sammlung orientalistischer Arbeiten,* 1). Leipzig 1940. O. Harrassowitz. In-8°, viii-68 pp.

L'auteur reprend et applique dans une ligne particulière l'idée récemment émise par A. K. Coomaraswamy de chercher dans la littérature védique des éléments de réponse au problème toujours actuel des origines bouddhiques.

Un premier chapitre relève, dans le texte védique, avec beaucoup de pénétration, les indices du mythe d'une double activité nocturne du soleil (*sûrya*): durant son parcours invisible dans l'ombre de la terre (*kṣám*), la divinité solaire se manifesterait dans la luminosité (*jyótis*) d'un groupe de sept étoiles. Des considérations analogues s'appliquent à d'autres divinités védiques (*agní, váruṇa,* etc.), qui seraient, de même que le soleil, des « éléments de la lumière céleste » (*dyú-Elemente*), principe du jour.

Un second chapitre complète ces observations et les met en œuvre dans une analyse serrée des traditions bouddhiques, concluant qu'en marge des traits de nature proprement biographique, le personnage légendaire du Bouddha figure la divinité solaire védique dans sa représentation nocturne des sept étoiles. La thèse ici met donc au point les suggestions de Senart et de Kern sur le rapport mythique de l'activité nocturne du soleil à la légende du Bouddha. L'auteur a soin de réserver expressément la question de la personnalité historique de Çâkyamuni, et il se contente de signaler incidemment l'affinité qui existe entre ses propres conclusions et les résultats proposés sur d'autres domaines, notamment par rapport à la religion de Mithra.

Dans un troisième chapitre, divers traits singuliers de l'iconographie bouddhique primitive, en particulier la représentation non figurée du Bouddha, se voient élucidés d'après le même principe de la double activité nocturne du soleil.

La thèse ici proposée se rattache à un système original d'herméneutique védique, d'après lequel la terre représenterait la puissance productrice des ténèbres, et les étoiles, une manifestation anticipée du ciel, de l'aurore et du soleil au cours du processus qui les dégage de la nuit Cette étude fragmentaire offre la primeur d'un ouvrage d'ensemble, qui marquera vraisemblablement un progrès considérable dans l'interprétation des hymnes védiques.

Rome. M. Ledrus.

The *Titennûtu* Texts from Nuzi

Hildegard Lewy – Cincinnati, Ohio

Among the texts from Nuzi published in recent years there are some which shed new light on the much discussed *titennûtu* transaction. It therefore seems advisable to take up the discussion of this group of documents and to revise some of the seemingly well established results of former investigation. The general contents of the *titennûtu* texts — so called after their superscription *ṭuppi titennûti* and the term *ana titennûti nadânu* (or *liqû*) occurring in the context — may be thus summarized: one of the two contracting parties (hereafter called A) surrendered a piece of property (in some cases his own person) to the other party, B, *ana titennûti,* and received from the latter (B) certain valuables which sometimes are likewise designated as given *ana titennûti.* A retained the initiative to dissolve the contract, generally after a fixed period, by returning the valuables to the other contractor, B, thus recovering his own property. For all practical purposes a distinction can be made between two classes of *titennûtu* transactions, the first embracing documents in which the property given to B was a human being (1), whereas in the texts of the second class the party B received a plot of real estate *ana titennûti* (2).

In 1918, when only a few texts of the second type were available, V. Scheil regarded these contracts as leases of land; he supposed that A was the owner of real estate which he let on lease to B,

(1) To this first class of *titennûtu* contracts belong the texts N III 290. 293, 295, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 316, 317, 319, N VI 607, 609, H V 82, H IX 13, 15, 28, *AASOR* XVI, nos. 24 (a text bearing the superscription *ṭup-pí ti-te-nu*), 25, 26, 27, 28, 60, 61, 62, 63.

(2) The texts of this group are very numerous. Aside from nos. 1-9 of the documents transliterated and translated by E. A. Speiser, *JAOS* LIII, pp. 24 ff., we may mention the texts N III 292, 297. 300, 307, 315, 318, 320, H IX 27, 97 ff.

receiving as his payment the valuables which B surrendered to him (1). In 1927, E. Cuq (2) amplified this theory by assuming that A borrowed from B the valuables which he received *ana titennûti,* whereas B rented or hired from A the property which the latter placed at his disposal. C. J. Gadd, in 1926, defined the *titennûtu* contracts as "mutual loans", whereby "each party is given a lease of what he receives from the other" (3). Koschaker, in 1928 (4), and after him Speiser (5) interpreted the contracts simply as security transactions; according to these scholars, A borrowed from B the valuables which B gave to him *ana titennûti* and, in turn, surrendered to his creditor a parcel of real estate or a person — sometimes himself — as security.

In order to examine the correctness of these various theories, we begin the discussion with certain texts of the first class which are characterized by the conspicuous fact that not only the property surrendered by the party A, but also that given by B was a human being (6). In N III 309 (7), the contracting parties were Teḫiptilla, son of Puḫišenni, and an Eništae mâr Ikkiiu. Eništae received from Teḫiptilla two men and two women *ana titennûti,* and was, in compensation, to dwell in the latter's house. The document continues to say that, as soon as Eništae returned the four persons to Teḫiptilla, he should be free to go wherever he wanted. (Since, accordingly, Eništae held the initiative of dissolving the contract, he is, in the terminology of our definition [above p. 313], the contractor A, whereas

(1) See V. Scheil, *RA* XV, 1918, p. 66.

(2) See *Journal des Savants,* 1927, pp. 396 f.; cf. *Études sur le droit babylonien,* Paris 1929, pp. 422 ff.

(3) See *RA* XXIII, 1926, pp. 55 f.

(4) See P. Koschaker, *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit,* Leipzig 1928 (hereafter quoted as *NRU*), pp. 131 ff.; cf. the same author's monograph *Über einige griechische Rechtsurkunden aus den östlichen Randgebieten des Hellenismus,* Leipzig 1931 (hereafter quoted as *EGR*), pp. 83 ff.

(5) See *JAOS* LII, 1932, pp. 350 ff.

(6) See, besides the texts discussed here and in the following paragraph, N III 305, N VI 607, H IX 13, *AASOR* XVI, nos. 24 and 63; cf. further *AASOR* XVI, no. 38.

(7) See the transliteration and translation below, pp. 328 f. The text was previously transliterated and translated by A. Saarisalo, *New Kirkuk Documents Relating to Slaves,* Helsinki 1934, pp. 53 f.; his brief summary of the text (p. 73) is, however, not very satisfactory.

Teḫiptilla represented the party B.) The text ends, before the enumeration of the witnesses, with the *ibbalkat* clause in the unilateral form threatening Eništae with a penalty of four men and four women if he should break the agreement. By sealing the tablet, Eništae recognized the commitment which he took upon himself.

A similar case is recorded in N III 317 (1), a text in which the contracting parties were Ennamati mâr Teḫiptilla and a certain Enniki mâr Tae. Enniki entered the house of Ennamati *ana titennûti* in compensation for the purchase-money for one slave which he had received from the latter. He was expected to stay with Ennamati up to the day when he would give him a slave boy in return (2). A special clause providing for the case that Enniki should quit Ennamati's service before having returned the slave, stipulates one mina of copper as the penalty for each day's absence from work (3). The *ibbalkat* clause threatens Enniki with a penalty of two slaves in case he should infringe the agreement by returning the silver to Ennamati (4); a similar stipulation found in N III 299 (5) (ll. 9-13) suggests that this clause was intended to safeguard Ennamati against premature cancellation of the contract.

A comparison of the two texts shows at first glance that the term *ana titennûti* is used in the first case in regard to the delivery made by the contractor B, i. e., the one in whose house A is going

(1) The text was transliterated and translated by SAARISALO, *op. cit.*, pp. 56 f.

(2) Hence Enniki, who had the initiative of dissolving the contract, is, according to our definition, the contractor A.

(3) The words (in l. 20) *ù i-na-an-na i-na-di-nu* do not, as SAARISALO, *op. cit.*, p. 57 seems to assume, refer to an advance payment of copper to be made by Enniki in case he should eventually keep away from his work (if this were the intention of the clause, one would expect the singular *inadin*). The phrase simply states that both parties actually had fulfilled the conditions which brought the contract into force; cf. the analogous statements in texts such as H IX 98 (ll. 32b-33), H IX 101 (l. 46), H IX 103 (ll. 27-32).

(4) See ll. 35 ff.: *šum-ma* ^{m}*En-ni-ki ša ibbalkatu* $^{kat-tu}$ ^{36} *ṣarpa a-na* ^{m}*En-na-ma-ti ú-ta-ar* ^{37} *2* ^{awêl}*wardî umallâ* "if (it is) Enniki who infringes (the agreement) ^{36} in returning the silver to Ennamati, ^{37} he shall furnish 2 slaves". This rendering of the passage seems preferable to that of SAARISALO (*op. cit.*, p. 57), since the analogous clauses of other texts, especially N VI 634, ll. 17-24, also stipulate an indemnity of twice and not three times the amount of the valuables received if either party breaks the agreement.

(5) For this text see below, pp. 318 f., and cf. the transliteration and translation below, pp. 329 f.

to enter, whereas in the second case it applies to the services to be rendered by A. This twofold use of the term implies that the transaction recorded in the two texts was as symmetric an operation as an exchange of property, the exchanged values being, in both texts, the working capacity of the persons placed at the other contractor's disposal (1). This means, in the case recorded in N III 309, that the work performed by Eništae in Teḫiptilla's house was equivalent in value to that done in the former's own home by the four slaves whom Teḫiptilla entrusted to him. This being so, it must be concluded that the reason for the transaction was Teḫiptilla's desire to enlist the services of Eništae, for only on this assumption is it understandable that he deprived himself of four of his slaves in order to cause Eništae to enter his service. A similar conclusion is suggested by the *titennûtu* contract alluded to in the text AASOR XVI, no. 38, according to which a patroness gave one slave and twelve sheep in order to encourage a man named Pelaia to enter her house *ana titennûti*. For the work which Pelaia was expected to perform in his patroness' house apparently was equal in value to the profits drawn from the twelve sheep plus the labor of the slave, an expedient which indicates that he, too, was a skilled worker. As for N III 317, the transaction would be senseless unless it is assumed that Ennamati needed Enniki's dexterity for a special type of work which an average slave could not perform, whereas Enniki's work at home could be done by the slave whom he was to purchase for the money received by him from Ennamati (2).

Thus the essence of the contracts so far discussed consisted in the enlistment of the services of a trained worker or artisan by the contractor B; in compensation, the party A received one or several persons whose labor obviously was considered equal in value to the services rendered by the worker to B. The agreement N III 317 as well as that referred to in AASOR XVI, no. 38 suggest a further conclusion; as we have mentioned, the contractor A received, in

(1) Unlike the latest interpreters of the *titennûtu* texts, C. J. Gadd, in his above-quoted study, correctly emphasized this characteristic feature of the contracts.

(2) Even though the beginning of l. 3, which contained the amount of silver granted to Enniki for the purchase of his slave, is broken, it seems that here, too, the agreement was not unfavorable to Enniki; for while receiving the money for the purchase of a grown-up slave (see ll. 3 and 7: *1 awêl wardu*), he was to return to Ennamati only a boy-servant (see l. 10: *1 ṣuḫâru*).

N III 317, the purchase-money for one slave, i. e., he took silver instead of a slave. According to AASOR XVI, no. 38, in turn, A was given not only a slave but also twelve sheep; hence it becomes apparent that the symmetry of the *titennûtu* transaction did not preclude the possibility of replacing the persons placed by B at the disposal of A by certain valuables — here silver and sheep — capable of producing profits which were equal in value to the services rendered to B by the worker or artisan. This is all the more plausible since also the *titennûtu* worker's services in B's house could be replaced by valuables, as is shown by the passage N III 317, ll. 15-20 according to which one day's labor was valued at one mina of copper (1). In view of these facts it is not surprising that in the majority of the *titennûtu* contracts, even though the strict symmetry of the transaction remained the same, the matter exchanged by the contracting parties for the purpose of producing profits was of heterogeneous character.

Before drawing any further conclusions it is necessary to discuss several *titennûtu* agreements in which the type of work to be performed in the patron's house is directly indicated. According to TCL IX, no. 10 (2), a man named Ḫarpiia entered for several months the house of a certain Nudumar in order to do his harvesting work (*ebûršu ippuš*) (3). In compensation, he received thirty minas of

(1) The fact that a *titennûtu* worker's services could be replaced by money follows further from the contract N VI 609, according to which a man sent his son as a worker into Teḫiptilla's house in exchange for the usufruct of 20 shekels of gold. This contract stipulates (in ll. 10b-13) that, if the worker quits Teḫiptilla's service (scil. without having returned the gold), this gold was to be considered an interest-bearing debt (*ḫurâṣu a-na ṣibti i-la-ak*); thus the worker's services could be replaced by the interest on the 20 shekels of gold.

(2) The text was transliterated and translated by Koschaker, *NRU*, pp. 175 f.

(3) Koschaker (*op. cit.*, p. 175, cf. p. 131, note 6) defined this text as "Selbstverkauf des Schuldners auf Lösung", an interpretation which was based upon l. 7, where he erroneously read [*ki-ma*?] *1 arad* ^{m}*Nu-du-*[*mar*] *a-ši-i*[*b*], instead of [*a-na II*]*I warḫî* ⟨*ina bît*⟩ ^{m}*Nu-du-*[*mar*] *a-ši-i*[*b*]. (That the words *ina bît* have been omitted by the scribe follows from parallel passages such as N III 295, 7; 301, 8; 302, 5; 306, 5; 309, 6; 317, 8; 319, 6.) — I am glad to take this opportunity of expressing my warmest thanks to Drs. Georges Contenau and André Parrot who, in 1938, kindly permitted me to collate this and some other questionable passages with the originals in the Louvre Museum.

copper, which were to be returned to the patron when the harvesting work was finished (1). A special clause provides for the case that the worker should die during his stay in the patron's house: if this happened, a *mâḫiṣ pûti,* or guarantor, was bound to refund those thirty minas of copper. A similar contract has been preserved in H V 40 (2), a text according to which a man received twelve minas of lead in compensation for the harvesting work which he agreed to do in his patron's house; here, too, it is stipulated that after the harvest the lead should be returned to the patron. Equally clear is the intention of H IX 28, a contract according to which a certain Kubi-šar mâr Milkuia received from a Turar-Tešup three imêr of barley *ana titennûti*; in compensation, he was obliged to work for a period of ten years in an orchard belonging to a royal prince. After ten years, Kubi-šar was free to leave the service provided that he refunded the three imêr of barley. If he abandoned the orchard before the contract expired, he was subject to the usual payment of one mina of copper for each day's absence. Here the transaction evidently served the purpose of providing the royal prince with a gardener for the upkeep of his orchard.

A contract between Teḫiptilla and the father of an artisan has been preserved in N III 299 (3). A certain Unaia sent his son Ennamati, a weaver, for a period of fifty years *ana titennûti* into Teḫiptilla's house. In return, he received from the latter three talents of copper. After fifty years he was entitled to return the copper to Teḫiptilla and to take back his son. If he did not live up to the agreement by returning the copper before fifty years had elapsed, he could take his son on the condition that he furnished another weaver to Teḫiptilla. This latter provision makes it particularly clear that Teḫiptilla was anxious to secure the services of the weaver for his special purposes.

In N III 290 (4) it was not a father who sent his son as a *titennûtu* worker into the house of a patron, but a master who put

(1) It is noteworthy that in this text the symmetry of the transaction is emphasized by the fact that, much as the copper is given to the harvester *ana titennûti,* he himself was to stay *ana titennûti* in his patron's house.

(2) The text was transliterated and translated by Speiser, *JAOS* LIII, 1933, pp. 36 f.

(3) See the transliteration and translation below, pp. 329 f.

(4) The text was transliterated and translated by Saarisalo, *op. cit.,* pp. 51 ff.

a slave of his, a carpenter, at the disposal of the other contractor. The owner of the slave received a certain amount of silver and barley with the understanding that he could take back his slave if, after ten years, he refunded these valuables to the other party. In case the slave left his patron's house, his master was held liable to pay the usual daily compensation. Here apparently the patron needed the skill of the carpenter for a certain type of work.

The two latter cases (N III 299 and N III 290) are especially well suited to illustrate a characteristic feature of all the *titennûtu* texts discussed so far; the persons who entered the house of a patron for the performance of skilled labor remained under the *potestas* of those who had given them and had received goods in compensation for their work. In other words, the patron did not gain control over the *titennûtu* worker (1). This is further indicated by the fact that, if the worker violated his contract, the patron was compelled to take action in court to recover the indemnity due for each day's absence from work. A case of this kind has been preserved in the texts N III 293 and N IV 387 (2). According to the former, a certain Ḫalušenni sent his son Artiti for eight years into Teḫiptilla's house and received a capital of eight imêr of barley. If, after the stipulated time, Ḫalušenni returned the barley to Teḫiptilla, his son was entitled to quit the service. In case Artiti neglected Teḫiptilla's service, he was subject to the usual daily indemnity. This situation actually arose and produced the lawsuit recorded in N IV 387, a text in which Šurkitilla mâr Teḫiptilla, acting in the capacity of his father's proxy, accused Artiti of having been absent from service. When interrogated by the judges, Artiti admitted his absence, whereupon

(1) C. H. Gordon (*Le Muséon* XLVIII, 1935, pp. 131 f.) is wrong in assuming that in the *titennûtu* text N III 303 the patron was entitled to "sell (the worker) to whomever he wants". His translation is based upon an incorrect restoration (see l. 12 of his transliteration) which does not take into account the terminology of the *titennûtu* texts. The relevant passage reads as follows: 10 *šum-ma* m*A-kap-tùk-ki* [*la ú-ta*]-*ar* 11 m*Šuk-ri-ia ma-ru-šu* [*ú-ta*]-*ar-ma* 12 *a-šar ḫa-a-du-ú* [*i-la-ak*] 13 *šum-ma* m*Šuk-ri-ia* [*la ú-ta*]-*ar* 14 *ù mârú*meš-*šu mârâtu*meš-[*šu*] 15 *ša* m*Šuk-ri-ia* [*a-na*] 16 m*Te-ḫi-ip-til-la* 17 *ú-ta-ar-ru-*[*ma*] 18 *ù ú-uṣ-ṣú-ú* "10 If Akaptukki is [not] willing [to retu]rn (scil. the gold given to him *ana titennûti*), 11 his son Šukriia [shall re]turn (it), and (then) 12 wherever he pleases [he shall go]. 13 If Šukriia is [not] willing [to retu]rn (it), 14 then the sons (and) the daughters 15 of Šukriia 17 shall return (it) 15 [to] 16 Teḫiptilla 17 [and] 18 they shall go out".

(2) See the transliteration and translation of both texts below, pp. 330 ff.

he was sentenced to pay to Teḫiptilla an indemnity amounting to one talent and fifty minas of copper as compensation for three months and twenty days of absence.

It is quite natural that each of the contracting parties tried to safeguard itself against possible loss of the valuables given and received *ana titennûti* and the consequences ensuing from such a contingency. One possibility to be considered in this respect was the death of one of the two contractors. The aforementioned text AASOR XVI, no. 38 shows how the party B reacted when A died while the agreement was still in force. In this particular case, the *titennûtu* worker's father, a certain Tae, had received the compensation when his son entered the patron's house. When Tae died, the patron summoned his heir and legal successor, named Uṯapše, before the law court in order to obtain before the judges the formal acknowledgment that, when the contract expired, Uṯapše was bound to refund the capital the usufruct of which he enjoyed in succession to the contractor Tae. In some cases the patron safeguarded himself against loss of his capital by inserting into the contract a clause to the effect that, if the worker died, his next of kin were bound to refund the valuables (1); if, however, the worker's relatives wanted to continue the contract, they could designate another member of the family to take the dead worker's place (2). If there were no next of kin to guarantee the return of the capital upon the expiration of the contract or upon the worker's death, a *mâḫiṣ pûti,* or guarantor, was appointed, as was the case in the aforementioned text TCL IX, no. 10 (3). However, the appointment of a *mâḫiṣ pûti* was not only to the advantage of the patron, for if for some reason or other the worker lost the capital which had been entrusted to him (4), he could appeal for help to his guarantor. In the case recorded in AASOR XVI,

(1) So, e. g., in N III 302, ll. 8-9.

(2) So, e. g., in N III 293 (see above, p. 319 and cf. the transliteration and translation below, pp. 330 f.), ll. 13b-15.

(3) See above, pp. 317 f.

(4) It could, of course, happen that, even without having speculated, the worker, or his *pater familias,* lost the capital which had been placed at their disposal. If, as was often the case, the valuables consisted of barley or wheat apparently intended as seed-corn, a bad harvest could put him in a difficult situation. Or if he had received sheep or cattle from his patron in order to start breeding, a contagious disease could cause the loss of the animals.

no. 29, no guarantor seems to have been designated, and therefore the worker alone had to bear the consequences of the loss of his capital. The text presupposes a *titennûtu* contract in which the worker, a weaver, contracted on his own responsibility with the patron; when, after the expiration of his agreement, he apparently was unable to refund the valuables which he had received from his patron, he declared his readiness to be cast in chains (1). By so doing he evidently symbolized his willingness to remain as a bond-servant in his patron's house until he had worked off the value of the goods which he had failed to return. The text shows at the same time that the usual status of a *titennûtu* worker was by no means comparable to that of an insolvent debtor who worked in his creditor's house.

Finally it must be remarked that the reason for the conclusion of a *titennûtu* contract of the type here under discussion was not always the patron's desire to enlist the services of an artisan or trained worker. In H IX 15 (2), the initiative apparently rested with the worker's father. According to this text, a man declared before witnesses that he formerly borrowed (*ana ḫubulli elteqi*) three imêr of barley from a royal prince. He continued to state that now, instead of this barley, he sent his son *ana titennûti* to his creditor; as soon as he would return the barley, he could take his son. The man apparently was unable or unwilling to pay his debt and therefore agreed with his creditor to transform the debt into a *titennûtu* contract. By sending his son as a *titennûtu* worker into the creditor's house, he acquired the title to a *titennûtu* capital to be placed at his disposal by his son's patron; however, instead of any new payment, the amount of his former debt was considered the *titennûtu* capital, an arrangement which offered the advantage that he could retain the barley so long as he wanted to enjoy the usufruct thereof (3).

(1) See ll. 6 ff.: *ra-ma-ni-ma ra-ma-ni* 7 *i-na še-ir-še-ir-ri-ti* 8 *i-it-ta-an-ni*; for *šeršerretu* "chain", "chain around the neck" see Landsberger, *Die Serie ana ittišu*, Roma 1937, pp. 28 and 137; for the Assyrian variant *šuršurratu* see Ebeling, *MAOG* VII, 1/2, p. 5, note a. For the form *i-it-ta-an-ni* (< *ittadni*), cf. below, p. 335, note 1.

(2) See the transliteration and translation below, pp. 332 f

(3) It is evident that the son was not given to the creditor as security for the former debt, for if the creditor had wanted a security, he would have asked for it immediately when the debt was contracted. Nor was he given in order to work off his father's debt, for in this case his release

It may be added that the type of labor agreements represented by the first class of *titennûtu* contracts is by no means limited to the Arrapḫa–Nuzi region. A group of documents showing striking parallels to the *titennûtu* texts discussed previously is known from the Old Assyrian sources from Asia Minor. According to the contracts in question, a patron gave to his employee (or to the latter's *pater familias*) a certain amount of silver or merchandise as *be'ulâtum* (1); the profits acquired from this capital were, at least in part, retained by the employee whereas the principal was to be reimbursed to the patron before the former quitted his service. In the majority of the cases, the employer was an export firm or a single exporter, whereas the employee was a commercial traveller who received the *be'ulâtum* capital before he started out on a business tour. A *be'ulâtum* text which shows a particularly close analogy to the above-discussed text N III 299 (2) has been preserved in TC III 246 (3), which records a labor contract concluded between Aššur–lamassî, on the one hand, and a Kururu and his mother Šât–Ištar, on the other. Šât–Ištar received from Aššur–lamassî, the patron, fifteen shekels of silver, with which money, it is said, Kururu "was held"; in other words, Kururu was bound to serve Aššur–lamassî in return for the profits which his mother made from the silver she received. The text further states that, should Kururu quit the service, he would be held liable for the remuneration of substitutes to be hired by the patron (4). As soon as Šât–Ištar returned the silver to Aššur–lamassî, she was entitled to take her son back. Similar provisions are found in a fragmentary *be'ulâtum* text from Alishar (5). Here it is stipulated that if the worker, an ass-driver, should unwarrantedly quit the service, the patron had the right to hire another driver at the former's expense. These clauses parallel the stipulations of the *titennûtu* contracts,

---

would not have depended upon the return of the barley to his father's former creditor.

(1) For the intricate details of the *be'ulâtum* transaction see J. Lewy, *MVAeG* XXXIII, 1930, p. 127, note a; cf. *ibid.*, p. 146, sub VII.

(2) See the discussion above, p. 318 f.; cf. the full text with translation below, pp. 329 f.

(3) See the transliteration and translation of the inner tablet below, p. 330.

(4) *ag-ri ú-gàr-šu-ma ig-ri ag-ri Ku-ru-ru ú-ma-lá.*

(5) The text was published by I. J. Gelb, *Inscriptions from Alishar and Vicinity*, Chicago 1935, no. 50.

especially the clause requiring the payment of an indemnity for each day's absence from service. In all likelihood the Old Babylonian *tadmiqtum,* known particularly from §§ 102 f. of Ḫammurabi's Code and from texts such as KU VI, no. 1551, was likewise a capital placed at the disposal of a commercial traveller, probably in order to enable him to trade on his own account during his business trip (1).

To sum up the results of our analysis of the *titennûtu* texts of the first type, we have shown that these contracts entitled the party B to the services of a person subject to the *potestas* of A, but sometimes of the contractor A himself, whereas A was authorized either to make use of the working capacity of one or several slaves, or else to enjoy the profits of valuables which B had placed at his disposal. Furthermore it became clear that the worker while in the service of B remained under the *potestas* of A (or, if he himself contracted with B, continued to be a person *sui juris*). It is more difficult to decide whether the valuables the profits of which A enjoyed for the duration of the contract became the property of A. An analysis of the *titennûtu* texts of the second class will help us to answer this question. As was stated above, p. 313, these texts differ from those discussed hitherto in that, instead of a human being capable of rendering services, B received from A a cultivable field. It is further characteristic of this group of texts that in numerous cases (2) the symmetry of the transaction is underlined by the statement that both the cultivable field received by B and the valuables entrusted to A were given *ana titennûti.*

The main features of these contracts are perhaps best illustrated by a discussion of the unfortunately fragmentary document N III 318 (3). The text states that two men named Ḫitippa and Ippala-âlu held *ana titennûti* one ox belonging to Mušeia mâr Ḫašiia. In compensation, Mušeia kept in his possession, likewise *ana titennûti,* two imêr of land

(1) On the assumption that the Ḫurrian term *titennûtu* is a derivation from the root *tat* which occurs rather frequently in the Tušratta letter and means "to be friendly" or the like, one may even conclude that *titennûtu* has a sense similar to that of Akkadian *tadmiqtum.* Cf. further the personal name *Titena-Adad* (N III 317, 23) which may or may not be an equivalent of Akkadian *Damiq-Adad.*

(2) See, e. g., N III 292, 297, 300, 307, 315, 318, 320, H IX 27, 104.

(3) See the transliteration and translation below, p. 333.

from the farm of Ḫitippa and Ippala-âlu (1); the text continues to say that Mušeia should till this land for five years and that, after that time, Ḫitippa and Ippalaialu should return one ox to Mušeia and take their land back. Since, according to l. 9, it was Mušeia who tilled the land for the duration of the contract (2), it seems evident that the produce of this land also belonged to him, a conclusion which is confirmed by a clause found in numerous *titennûtu* texts of this class and which states that if, at the time of the expiration of the contract, the land had been ploughed over, its owner was not allowed to take it until after the harvest (3). Thus the essence of the transaction is again an exchange of values capable of producing profits: while Ḫitippa and Ippala-âlu made use of Mušeia's ox, Mušeia enjoyed the yield of a plot of land of theirs. Again the symmetry of the transaction is underlined by the statement that both the ox and the field were held *ana titennûti*.

Some further conclusions in regard to the nature of the *titennûtu* transactions of the second class can be drawn from the case which is revealed by the record of legal proceedings N IV 340 and the ensuing declaration N II 111 (4). According to N IV 340, Gel-Tešup mâr Ḫutiia brought suit against a Kuari mâr Akiptašenni because the latter had violated a *titennûtu* agreement. Kuari had given to Gel-Tešup *ana titennûti* seven imêr of land in the town of Šur(i)niwa, and had received from him 22 minas of lead and two sheep. Later

(1) *2 imêr eqla i-na ik-ka$_4$-a-ru-ti ša Ḫi-ti$_4$-ip-pá ù ša ^{m}Ip-pá-la-a-li.* The wording of this passage is noteworthy because it shows that the men gave only part of their estate *ana titennûti,* while they kept the remainder for their own use. Similar indications are contained in other *titennûtu* texts; see, e. g., H IX 103, 1 ff.: *ṭup-pí ti$_4$-te-en-nu-ti ša* [2] *^{m}Ibašši-ili mâr Ḫa-ni-ù* [3] *1 imêr eqla* ..... [7] *i-na il-ta-na-an eqli ša ^{m}Ibašši-ili-ma* ..... [9] *iddinu^{nu}* " *Titennûtu* tablet of [2] Ibašši-ili son of Ḫaniu. [9] He gave [3] 1 imêr of land ..... [7] north of the land of the same Ibašši-ili .....". It seems that in our case the men contracted the agreement in order to provide their farm with an ox which they might have been unable to acquire otherwise.

(2) The singular *i-ti-ni-ri-iš* leaves no doubt that the stipulation refers to Mušeia.

(3) *šum-ma eqlu ma-a-ru la i-liq-qi.* The clause was discussed by E. A. Speiser, *JAOS* LII, 1932, p. 362, sub 5.

(4) See the transliteration and translation of the two texts below, pp. 333 ff. N II 111 was previously transliterated and translated by Saarisalo, *op. cit.*, pp. 34 f.

on, Kuari had for three years "withheld" this land from Gel-Tešup and had even given it to his brother Širinta, who confirmed before the judges the fact that he had actually cultivated that field. In view of these facts, Kuari was sentenced by the judges to pay to Gel-Tešup the produce grown on this land during the three years (namely 21 imêr of barley and 21 bunches of straw) (1); in addition, the land was adjudged to Gel-Tešup who was entitled to keep it until Kuari returned the 22 minas of lead and the two sheep. In his declaration before witnesses N II 111, Kuari recapitulated the contents of N IV 340 (in ll. 3-10), and then stated that now he delivered to Gel-Tešup a maid-servant whose value was equal to 21 imêr of barley, 21 bunches of straw, 22 minas of lead, and two sheep, and that, accordingly, he took back his seven imêr of land. In other words, he simultaneously acquitted himself of the payment imposed upon him by the judges and dissolved the *titennûtu* contract by returning the valuables he had received from Gel-Tešup. In this case the original *titennûtu* agreement provided that Gel-Tešup was entitled to exploit seven imêr of land belonging to Kuari which brought him an annual income of seven imêr of barley and seven bunches of straw (2). Kuari, in turn, enjoyed the profits of the 22 minas of lead and two sheep which had been entrusted to him by Gel-Tešup. As for the execution of this contract, it is noteworthy that Kuari was in a position to assign to his brother for cultivation the same land which, according to the contract, had been given to Gel-Tešup. This means that the land actually remained in Kuari's possession, and that its turnover to Gel-Tešup consisted only in the delivery of its yield (3). This

(1) Compared with the usual average of ten imêr of barley and ten bunches of straw pro imêr of land (see, e. g., the texts quoted by KOSCHAKER, *ZA* XLIII, 1936, p. 204, note 2), the yield of this field is very small. Since Dr. Pierre M. Purves, who collated the relevant passages, kindly informs me that the texts are correctly copied (one might think that *7 imêr eqla* be a scribal error for *7 išawehari eqla*), this disproportion may be explained by the assumption that the field was not properly irrigated or was otherwise unfavorable to the growth of barley.

(2) Cf. the preceding note.

(3) Similar information seems to come from the badly damaged text N VI 568, according to which a man gave 7 imêr of land *ana titennûti* in exchange for the usufruct of a certain amount of copper. Since this text (in ll. 15-23) stipulates a penalty for the case that the man abandoned the field, it appears that here, too, the land remained in his possession and that only its produce was turned over to the other contractor. We may further

conclusion is confirmed by the decision rendered by the judges by which Kuari was compelled merely to deliver to Gel–Tešup the outstanding produce grown on the field during the past three years. If Kuari had violated the *titennûtu* agreement by holding the land in his possession, we may be sure that besides this payment the penalty provided for in the contract for any violation of its clauses would have been inflicted upon him. Thus it is evident that when the original *titennûtu* contract speaks of a field given by Kuari to Gel–Tešup, the intention actually was to determine the barley and straw which it yielded; in other words, the land could, insofar as these contracts are concerned, be replaced by an annual payment in kind. This inference agrees well with the fact that it was not contrary to Nuzian feudal law when a tenant assigned part of his fief *ana titennûti* to another person (1), although no feudatory was allowed to give his land as a pledge or distress for a debt (2).

However, just as the land given *ana titennûti* could be replaced by the payment of goods such as barley and straw (3), so also the valuables handed to the other contractor were replaceable, as is shown by the frequent designation of these valuables as *ṣarpu ša pî tuppi annî*, or the like (4). Hence it is clear that the *titennûtu* contracts

---

refer to N III 297, a *titennûtu* contract which records the transfer to Ennamati of 10. 3 imêr of land in exchange for the usufruct of a number of sheep and goats. This text ends with a statement on the part of Ennamati to the effect that, if the other contractor did not return voluntarily from abroad, he would force him to do so (for the hybrid Ḫurro-Akkadian expression *agukarumma epêšu* see J. Lewy, *Revue des Études Sémitiques*, 1938, 2, p. 68, note 8). This may be taken to indicate that Ennamati wanted the other contractor to return home in order to till the land and deliver its produce.

(1) This follows from texts such as H V 56, H IX 20, and N VI 573 which we shall discuss elsewhere.

(2) See the writer's monograph *Feudal System and Exploitation of Royal Domain according to the Texts from Nuzi* (pp. 53 ff. and passim). The publication of this study which is to appear in *Archives d'Histoire du Droit Oriental* in Brussels has been delayed in consequence of the invasion of Belgium.

(3) That such a payment could again be replaced, is shown by the declaration N II 111 according to which instead of barley and straw a slave-girl was delivered (see above, p. 325 and below, pp. 335 f.).

(4) See, e. g., N III 297, l. 32; N III 300, ll. 21 f. (cf. l. 31); N III 307, l. 13.

did not distinguish in principle between the transfer of a plot of real estate, and that of a person, an amount of metal, or commodities such as grain and cattle. Each of these items could be substituted for the other, and each entered into the contract only from the point of view of the profits which the contracting parties could make out of it. Since, as we have seen, the persons who were given *ana titennûti* remained under the *potestas* of those who had given them, it therefore seems not too bold to conclude that also the monetary value of the other items occurring in the *titennûtu* contracts passed only temporarily into the possession of the party who received them (1). If this is so, it is not admissible to consider the *titennûtu* contracts as loans made on security, basing this interpretation on the conception that a difference in principle exists between real estate which can remain a person's property while passing into someone else's possession, and goods such as barley, cattle, etc. which automatically become the property of the persons to whom they are given (2). For the ancient jurists who created the *titennûtu* form, real estate, persons, and movable goods alike represented merely property which could temporarily be given to another person for exploitation.

If, in accordance with our results, the *titennûtu* agreements are taken to record exchanges of values capable of producing profits, the texts dealing with the prolongation of such contracts are easily explicable. A transaction of this kind is dealt with in the documents H IX 98 and H V 12 (3). According to the former text, a certain Arilumti received from Illanu mâr Taiuki for three years a large piece of cloth and a certain amount of lead, and he, in turn, assigned to Illanu a plot of 1. 2 imêr of land. Later on, in his declaration H V 12, Arilumti referred to this *titennûtu* agreement by stating that he formerly gave 1. 2 imêr of land to Illanu, and that now he again gave the same land to the same person. He continued to

(1) That this is true of the fields occurring in the *titennûtu* contracts follows from the frequent designation as *bêl eqli* of the persons who gave their land *ana titennûti;* see, e. g., H IX 97, l. 41; 98, l. 47; 102, l. 46; 103, l. 45; 104, l. 41.

(2) Such considerations seem to have been the starting point of the interpretation of the *titennûtu* contracts which was proposed by Cuq, *op. cit.*, pp. 422 ff.

(3) H V 12 was transliterated and translated by Speiser, *JAOS* LIII, 1933, pp. 38 f.

mention that he again received some lead from Illanu and that, whenever he returned this lead together with the "silver" (1) of the "old tablet" (i. e., H IX 98), he should take back his land. If the valuables received by Arilumti according to H IX 98 were a loan given on security, it would be hardly conceivable why the creditor should give a further amount of lead to the insolvent debtor while he himself held only the same security as before (2). If, however, it is admitted that the contract merely reflects an exchange of values from which profits could be made, it is evident that it may have been to the advantage of both parties to prolong the agreement, and that, on the other hand, the capital placed by Illanu at Arilumti's disposal had to be increased if the profits which he drew from the cultivable land should, for some reason or other, increase while the contract was in force (3).

N III 309 (4).

1 ṭup-pí ti-te-en-nu-ti ša 1m E-ni-iš-ta-e 2 mâr Ik-ki-i-ú 2 awîlê ù ⟨2⟩ (5) sinnišâti meš 3 1m Te-ḫi-ip-til-la a-na 1m E-ni-iš-ta-e 4 a-na ti4-te-en-nu-ti iddin in 5 ù ki-mu 2 awîlê meš ù 2 sinnišâti meš ti 6 1m E-ni-iš-ta-e ina bît 1m Te-ḫi-ip-til-la a-ši-ib 7 [i-n]a ûmi mi ša 1m E-ni-iš-ta-e 8 2 awîlê meš ù 2 sinnišâti meš a-na 1m Te-ḫi-ip-til-la 9 it-ta-ad-nu ù a-šar ḫa-du (!)-ú i-la-ak 10 šum-ma 1m E-ni-iš-ta-e ibbalkat kat 11 4 awîlê meš ù 4 sinnišâti meš a-na 1m Te-ḫi-ip-til-la inandin in 12 maḫar Ni-iḫ-ri-ia mâr Ik-ku-ia 13 maḫar Mu-uš-Te-šup mâr Ar-na-bu 14 maḫar Pí-ru mâr Na-iš-ki-el-pì 15 maḫar Še-[k]a4-[rù] (6) mâr Šur-ki(!)-til-la 16 maḫar Ḫa-ma-an-na mâr Ar-ša-

(1) See above, p. 326 with note 4.

(2) Koschaker's attempt to force these cases to fit into his interpretation of the *titennútu* texts as loans on security (*EGR*, pp. 89 f.) is worded in such a way that it seems as if he himself did not actually believe in it. — It may be added that, if the *titennútu* texts were actually loans given on security, i. e., if the delivery of the valuables such as grain, cattle, etc. were the essence of the transaction, it would be difficult to explain why *titennútu* texts such as H IX 98 (cf. H V 91) are designated as *ṭuppu ša eqli ša X*.

(3) Further cases of prolongation of *titennútu* contracts are recorded in H V 33, N III 292 and N V 491, and others.

(4) Cf. above, pp. 314 ff.

(5) So according to ll. 5 and 8.

(6) So according to N 1, l. 13; N III 303, l. 26; N V 530, l. 12, etc.

an–ta [17] *maḫar Taš–ši mâr Sin–na–din–aḫ–ḫi* (Lo. E.) [18] *maḫar It–ḫi–iš–ta mâr Ar–ta–e* (Rev.) [19] *maḫar Mu–uš–te–ia mâr A–li–*[.....] [20] *maḫar Ta–a–a ṭupšarru*^{ru} [21] *maḫar Tu–ra–ri mâr Še–en–na–a–a* [22] ^{aban}*kunuk* ^{m}*E–ni–iš–ta–e mâr Ik–ki–i–ú* [23] ^{aban}*kunuk* ^{m}*Mu–uš–Te–šup mâr Ar–na–bu* [24] ^{aban}*kunuk* ^{m}*Ta–a–a ṭupšarri*^{ri}

[1] *Titennûtu* tablet of Eništae [2] son of Ikkiiu. [3] Teḫiptilla [4] gave [2] 2 men and ⟨2⟩ women [3] to Eništae [4] *ana titennûti.* [5] And instead of (these) 2 men and 2 women [6] Eništae is dwelling in Teḫiptilla's house. [7] [O]n the day when Eništae [9] gives [8] the 2 men and the 2 women to Teḫiptilla, [9] then he can go wherever he pleases. [10] If Eništae infringes (the agreement), [11] he shall give 4 men and 4 women to Teḫiptilla.

Ll. 12-21: 10 witnesses; ll. 22-24: 3 seals.

N III 299 (1).

[1] ^{m}*Ú–na–a–a mâr A–kip–šarri* [2] *mâr–šu* ^{m}*En–na–ma–ti*$_4$ *išpara* (2) *a–na* [3] ^{m}*Te–ḫi–ip–til–la mâr Pu–ḫi–še–en–ni* [4] *a–na ti–te–nu–ú–ti ki–ma* [5] *3 bilât erê a–na 50 šanâti*$^{ti\ me\check{s}}$ [6] *i–di–in ù e–nu–ma* [7] *50 šanâti*$^{me\check{s}\ ti}$ *ú–un–te–el–li–ma* [8] *3 bilât erâ ú–ta–ar–ma* [9] *ù ú–ṣí šum–ma Ú–na–a–a* [10] *it–ta–ba–al–ka*$_4$*–at erâ* [11] *ú–ta–ar ù mâr–šu i–ri–iš* [12] *ù awîlu*^{lu} *awîla*^{la} *išpara* (2) [13] *i–ša–dá–ad* (Rev.) [14] *maḫar Wa–an–ti–ia mâr Ar–pí–i*[*š*]*–šu–uḫ–ri* [15] *maḫar A–ri–ka*$_4$*–ma–ri mâr Pa–ak–nu* [16] *maḫar Na–i–še–ri mâr Ka*$_4$*–pu–ut–ta* [17] *maḫar Ḫa–pí–ra mâr Bêlu*^{lu} [18] *maḫar I–li–ti–ia mâr Pa–za–a–zi* [19] *maḫar Ša–ma–ḫul mâr Ki–ri–ip–še–ri–iš* (!) (3) [20] *maḫar It–ḫa–a–pu mâr Ta–e–na* [21] *maḫar Ta–an–ni–mu mâr Im–bi–li–šu* [22] *maḫar Šuk–ri–ia mâr Ku–*[*r*]*i–iš–ni* [23] *maḫar Ti–am–gaš–ri ṭupšarru* [24] ^{aban}*kunuk* ^{m}*Na–i–še–ri* ^{aban}*kunuk* ^{m}*Ú–na–a–a* [25] ^{aban}*kunuk* ^{m}*Šuk–ri–ia* ^{aban}*kunuk ṭupšarri*

[1] Unaia son of Akipšarri [6] gave [2] his son Ennamati, a weaver, [4] for [5] 3 talents of copper for 50 years [4] *ana titennûti* [2] to [3] Teḫiptilla son of Puḫišenni. [6] And when [7] he has fulfilled the 50 years, [8] he shall return 3 talents of copper and [9] then he shall leave. If Unaia [10] infringes (the agreement) [11] (by) returning [10] the copper [11] and

(1) See above, pp. 315 and 318 f.
(2) *UŠ. BAR.*
(3) So according to N III 273, l. 26.

demanding his son (1), [12] then the gentleman [13] shall provide (for) (2) [12] (another) gentleman (as) weaver.

Ll. 14-23: 10 witnesses; ll. 24-25: 4 seals.

TC III 246 A (Old Assyrian) (3).

[1] *15 šiqil kaspam iš-pá* (4) [2] *be-ú-lá-at* [3] *A-šur-lá-ma-sí* [4] *Ku-ru-ru ú-kà-al* [5] *iš-tí kaspim uk-ta-al* [6] *šu-ma a-e-ma* [7] *ú-da-be-ir* [8] *ag-ri ú-gàr-šu-ma* [9] *ig-ri ag-ri* (Lo. E.) [10] *Ku-ru-ru ú-ma-lâ* (Rev.) [11] *kaspam Ša-at-Ištar* [12] *um-mu-šu tal-qi* [13] *i-nu-me kaspam tù-ta-ru* [14] *me-ra-ša ta-ta-ru* [15] *maḫar Puzur-A-šur maḫar* [16] *I-dí-Ku-be-im*

[4] Kururu holds (in his possession) [1] 15 shekels of *pure* silver [2] (as) *be'ulâtum* [3] from Aššur-lamassî. [5] He is bound (to serve) for (this) silver (5). [6] If at any time [7] he went away (6), [8] I shall hire substitutes (7) for him and [10] Kururu shall reimburse [9] the wages of the substitutes (7). [11] Šât-Ištar, [12] his mother, took [11] the silver. [13] When she returns the silver, [14] she can fetch her son.

Ll. 15-16: 2 witnesses.

N III 293 (8).

[1] *[ṭup-pí ti]-te-en-nu-ti ša* [2] *[m Te-ḫi]-ip-til-la mâr Pu-ḫi-še-en-ni* [3] *[8] imêr še'a* [m] *Ḫa-lu-še-en-ni* [4] *[mâ]r [Š]a-tù-ki-wi il-qì* [5] *ù mâr-šú Ar-ti-i-ti*$_4$ *ki-i-mu-ú še'i*^{meš} [6] *ina bît*^{it} [m] *Te-ḫi-ip-til-la* [7] *8 šanâti*^{meš} *a-ši-ib im-ma-ti-me-e* [8] *8 šanâti*$^{meš\ ti}$ *im-ta-a-lu-ú 8 imêr še'a* [9] [m] *Ḫa-lu-še-en-ni ú-ta-ar-ma* [10] *ù mâr-šú i-li-iq-qì* [11] *šum-ma i-na 1 ûmi*^{mi} *i-na ši-ip-ri* [12] *ša* [m] *Te-ḫi-ip-til-la i-pá* (!)*-ṭù* (!) (9)*-ur* [13] *1 manâ erâ a-na ú-mi [umallâ š]um-ma* [14] [m] *Ar-ti*$_4$*-ti*

(1) The form *utâr* (present) indicates that the clause is circumstantial.
(2) Literally "draw in", "pull".
(3) See above, pp. 322 f.
(4) The case tablet replaces the unintelligible *iš-pá* by *ṣarrupam*.
(5) Literally "he is held with the silver".
(6) Literally "he removed himself".
(7) Literally "hirelings".
(8) See above, pp. 319 f.
(9) So according to N IV 387, l. 13.

[im-tu-ut] (1) *ù mâr-šú* 15 *ša-nu ša* m*Ḫa-lu-[še-en-ni i-liq-qì]* 16 *šum-ma* m*Ḫa-lu-še-en-ni* 17 *i-bal-kat 1 manâ ṣarpa ú-ma-al-la* 18 *maḫar Zi-gi mâr Ta-mar-[ta-e]* (2) 19 *maḫar Ḫu-ti$_4$-ia mâr A-ri-i[a]* (3) 20 *maḫar Ḫu-ti$_4$-ia mâr A-pil-Sin* 21 *maḫar E-ḫi-el-Te-šup mâr Še-en-na-ni* (4) (Lo. E.) 22 *maḫar Ḫi-šal-la mâr Zu-me* 23 *maḫar Ḫa-na-ak-ka$_4$ mâr Še-kà-rù* (Rev.) 24 *maḫar Ḫu-i-te mâr Ma-li-ia* 25 *maḫar E-ḫi-i[a] mâr A-pí-ia* 26 *maḫar Ar-[..... mâr] A-ri-ia* 27 *maḫar It-ḫ[a-pí-ḫi ṭu]pšarru* 28 *an-nu-t[u$_4$ awîlû*^{meš} *na-di-na]-nu ša [še'i]* 29 *aban kunuk* m*It-ḫa-pí-[ḫi ṭup]šarri* 30 *[aban kunuk* m*]Zi-gi mâr Ta-mar-ta-e* 31 *[aban kunuk* m*Ḫu-ti$_4$]-ia mâr A-pil-Sin* 32 *aban kunuk* m*Ḫa-na-ak-ka$_4$ mâr [Še-kà-rù]*

1 [*Ti*]*tennûtu* [tablet] of 2 [Teḫ]iptilla son of Puḫišenni. 3 Ḫalušenni 4 [so]n of [Š]atukiwi took 3 [8] imêr of barley. 5 And instead of the barley his son Artiti 7 is dwelling (for) 8 years 6 in Teḫiptilla's house. 7 When 8 the 8 years will be full, 9 Ḫalušenni shall return 8 the 8 imêr of barley, 9 and 10 then he can take his son. 11 If for 1 day 12 he w[ill q]uit 11 the service 12 of Teḫiptilla, 13 [he shall furnish] 1 mina of copper for the day (of absence). [I]f 14 Artiti [dies], then 15 [he shall take] another 14 son 15 of Ḫalu[šenni]. 16 If Ḫalušenni 17 infringes (the agreement), he shall furnish 1 mina of silver.

Ll. 18-27: 10 witnesses.

28 Thes[e (are) the give]rs of [the barley].

Ll. 29-32: 4 seals.

N IV 387 (5).

1 [m]*Šur-ki-til-la mâr [Te-ḫi-ip-til-la]* 2 *[i]t-ti$_4$* m*Ar-t[i$_4$-i-ti$_4$]* 3 *[m]âr Ḫa-lu-še-en-n[i i-na di-ni]* 4 *i-na pa-ni daiiané[meš i-te-lu-ma]* 5 *ù li[šân]-šú ša* m*[Ar-ti$_4$-i-ti$_4$]* 6 *a-na [pa-ni] daiiané[meš iq-ta-bi]* 7 *VI[II imêr še'a* m*Ḫa-lu-še-en-ni a-bu-ia]* 8 *ni-[.....*

(1) The restoration seems justified in view of ll. 9-13 of the text N III 312, which, however, is not a *titennútu* text; cf. further N III 313, ll. 10-11.

(2) So according to l. 30.

(3) According to N III 306 (l. 21), a text which mentions the same witnesses as this document, no further sign is missing.

(4) According to N III 306, l. 20 no sign is missing.

(5) See above, pp. 319 f.

il–q]i ù a–na–ku [9] *ki–i* [*8 imêr še'i*^{meš}] *ina bît*^{it} [10] ^{m}*Te–*[*ḫi–ip*]*–til–la aš–bá–ku* [11] *ù šum–*[*ma i–na*] *1 ûmi*^{mi} [12] *i–na ši–ip–ri ša* ^{m}*Te–ḫi–ip–*[*til–la*] [13] *a–pa–ṭù–ur 1 manâ erâ a–na–*[*an–din*] [14] *ù i–na–an–na iš–tu*$_4$ [15] *arḫi*^{bi} *Ú–lu–li i–na ši–ip–ri* [16] *a–ri–iq ki–i lišâni–šú* [17] ^{m}*Ar–ti*$_4$*–i–ti*$_4$ *ša* [18] *3* [*arḫî*^{meš}] *20 ûmî*^{mi} *a–na* [19] *ú–ri–ḫu–ul–lì* [20] *1 bilat 50 manê erâ*^{meš} [21] *a–na* ^{m}*Te–ḫi–ip–*[*til–la*] [22] [*i*]*t–ta–d*[*u–uš*] (Rest destroyed)

[1] Šurkitilla son of [Teḫiptilla] [2] [w]ith Art[iti] [3] [s]on of Ḫalušenn[i] [4] [appeared] [3] [in a lawsuit] [4] before the judge[s]. [5] And ⌈the to[ngue] of⌉ [Artiti] [6] [spoke] be[fore] the judge[s]: [7] "[My father Ḫalušenni] [8] [too]k [7] VI[II imêr of barley] [8] [.....]. And I [10] am dwelling [9] instead of [(these) 8 imêr of barley] in [10] Te[ḫip]tilla's [9] house. [11] And i[f] [13] I will quit [11] [on] 1 day [12] the service of Teḫip[tilla], [13] I shall [give] 1 mina of copper. [14] And now [16] I was absent [15] from service [14] since [15] the month of Ulûlu". [16] In accordance with his declaration [22] [they] surrend[ered] [17] Artiti [18] for [19] a compensation [17] of [18] 3 [months] 20 days, [20] (namely) 1 talent 50 minas of copper [21] to Teḫip[tilla]. (Rest destroyed)

H IX 15 (1).

[1] *lišân–šú ša* ^{m}*En–na–ma–ti mâr* [.....] [2] *a–na pa–ni ši–bu–ti iq–ta–bi 3 imêr še'a*^{meš} [3] *a–na ḫubulli a–šar* ^{m}*Ši–il–wi–Te–šup mâr šarri* [4] *el–te–qì i–na–an–na a–na–ku* ^{m}*Ḫu–ti–ia* [5] *mâri–ia ki–ma 3 imêr še'i a–na ti–te–en–nu–ti* [6] *a–na* ^{m}*Ši–il–wi–Te–šup at–ta–din* [7] *e–nu–ma 3 imêr še'a a–na* ^{m}*Ši–il–wi–Te–šup* [8] *ú–ta–ar–ma* ^{m}*Ḫu–ti–ia mâri–ia e–liq–qì* [9] *maḫar Ku–un–nu–na–a–a mâr Ip–šá–a–a* [10] *maḫar En–na–ma–ti mâr Zu–ia* (Lo. E.) [11] *maḫar Wa–an–ti–ia mâr Ú–i–ra* [12] *maḫar Šuk–ri–Te–šup mâr A–kip–še–en–ni* (Rev.) [13] *maḫar El–ḫi–ip–til–la ṭupšarru mâr* [14] *Wu–ur–ru–ku–un–ni* [15] *aban* ^{m}*Šuk–ri–Te–šup* [16] *aban* ^{m}*Ku–un–nu–na–a–a* [17] *aban* ^{m}*En–na–ma–ti* [18] *aban* ^{m}*Wa–an–ti–ia mâr Pu–ḫi–še–en–ni* [19] *aban* ^{m}*El–ḫi–ip–til–la ṭupšarri* (L. E.) [20] *aban* ^{m}*En–na–ma–ti*

[1] Declaration of Ennamati, son of [.....]. [2] In the presence of witnesses he said: 3 imêr of barley [4] I took [3] as a debt from

(1) See above, p. 321.

Šilwi-Tešup, son of the king. [4] Now, [5] instead of the 3 imêr of barley, [4] I [6] have given to Šilwi-Tešup [5] my son [4] Ḫutiia [5] *ana titennûti.* [7] Whenever [8] I shall return [7] to Šilwi-Tešup the 3 imêr of barley, [8] then I shall take my son Ḫutiia.

Ll. 9-14: 5 witnesses; ll. 15-20: 6 seals.

N III 318 (1).

[1] *[1 alpu ša* [m]*Mu-še]-ia mâr Ḫa-ši-ia* [2] *[i-na muḫḫi]* [m]*Ḫi-ti*$_4$*-ip-pá ù i-na muḫḫi* [3] [m]*Ip-pá-la-a-li] mâr Še-li-bi* [4] *[1 alpa] an-na-a a-na ti-te*$_4$*-nu-ut-ti* [5] *ú-ka*$_4$*-al-lu 2 imêr eqla i-na ik-ka*$_4$*-a-ru-ti* [6] *ša Ḫi-ti*$_4$*-ip-pá ù ša* [m]*Ip-pá la-a-li* [7] [m]*Mu-še-ia mâr Ḫa-ši-ia* [8] *a-na ti-te*$_4$*-nu-ut-ti-ma ú-ka*$_4$*-al* [9] *5 šanâti*[meš] *eqla i-ti-ni-ri-iš* [10] *5 šanâti*[meš] *ú-ma-al-la{-la}-a-ma* [11] *1 alpa* [m]*Ḫi-ti*$_4$*-ip-pá ù Ip-pá-la-a-lu* [12] *a-na* [m]*Mu-še-ia i-na-di-nu-ma* [13] *ù eqel-šu-nu ú-še-iṣ-ṣú-ú* (Reverse destroyed)

[1] [(Concerning) 1 ox which Muše]ia son of Ḫašiia [2] (has) [upon] Ḫitippa and upon [3] [Ippala-âlu] son of Šelibu. [4] This [1 ox] [5] they will hold [4] *ana titennûti.* [5] 2 imêr of land from the farm [6] of Ḫitippa and of Ippala-âlu [7] Mušeia son of Ḫašiia [8] will hold also *ana titennûti.* [9] (For) 5 years he shall continuously till (it). [10] (When) he will have fulfilled 5 years, [11] Ḫitippa and Ippala-âlu [12] shall give [11] 1 ox [12] to Mušeia [13] and take back their land (2). (Reverse destroyed)

N IV 340 (3).

[1] [m]*Gi-el-Te-šup mâr Ḫu-ti-ia* [2] *il-ti* [m]*Ku-a-ri m[âr A]-kip-ta-še-en-ni* [3] *i-na di-ni a-na pa-ni [daii]anê*[meš] [4] *ša* [âl]*Pu-ru-ul-li-wa i-te-lu-ma* [5] *um-ma* [m]*Gi-el-Te-šup-ma* [6] *7 imêr eqla i-na ugari ša* [âl]*Šur-ni-wa* [7] *ù* [m]*Ku-a-ri a-na ti*$_4$*-ti-en-nu-ti* [8] *a-na ia-ši i-din-na-am-ma* [9] *22 manê an-na-ku 2 emmerâti il-te-qì* [10] *ù i-na-an-na 7 imêr eqla ša-šu-ma* [11] *iš-tu 3 šanâti*[ti] [m]*Ku-a-ri-ma ik-ta-la* [12] *ù daiianû*[meš] [m]*Ku-a-ri iš-ta-lu-uš* [13] *um-ma* [m]*Ku-a-ri-ma a-an-ni-mi* [14] *7 imêr eqla a-šar* [m]*Gi-el-Te-šup* [15] *ik-ta-*

(1) See above, pp. 323 f.
(2) Literally "cause to come forth".
(3) See above, pp. 324 ff.

la–mi (1) *ù ar–ka$_4$–as–sú* [16] *eqla a–na* [m]*Gi–el–Te–šup–ma ut–te–ir–mi* [17] *ù* [m]*Gi–el–Te–šup* [m]*Ši–ri–in–ta* [18] *aḫa–šu ša* [m]*Ku–a–ri a–na pa–ni daiianê*[meš] [19] *uš–te–el–li um–ma* [m]*Ši–ri–in–ta–ma* [20] *a–an–ni–mi 7 imêr eqla* [21] *ù* [m]*Ku–a–ri a–na ia–ši* [22] *um–te–eš–ši–ir–mi ù a–na–ku* (Lo. E.) [23] *eqla lu–û e–ri–šu–mi* [24] *it–tù–ur–ra–am–ma* [25] *lišân–šu ša* [m]*Ku–a–ri a–na* (Rev.) [26] *pa–ni daiianê*[meš] *iq–ta–bi* [27] *a–an–ni–mi 7 imêr eqla*[meš] [28] *a–šar* [m]*Gi–el–Te–šup ak–ta–la–mi* [29] *i–na di–ni* [m]*Gi–el–Te–šup* [30] *il–te–e ù daiianû*[meš] [31] [m]*Ku–a–ri ki–i–ma lišâni–šu–ma* [32] *a–na 21 imêr še*[?]*i*[meš] *a–na* [33] *21 šá–ḫi–ir–ru tibni*[meš] [34] *a–na* [m]*Gi–el–Te–šup it–ta–du–uš*

[35] *7 imêr eqla a–na* [m]*Gi–el–Te–šup–ma* [36] *it–ta–nu im–ma–ti–me–e* [37] *22 manê annaka 2 emmerâti* [38] *ša pí–i ṭup–pí uttar*[ar]*–ma* [39] *ù eqel–šu i–liq–qì*

[40] *aban* [m]*Ḫu–ut–ti–ir–wi* [41] *aban* [m]*Gi–el–Te–šup mâr Te–ḫi–ip–šarri* [42] *aban* [m]*Ṣi–il–Te–šup mâr Wa–qar–bêl* [43] *aban* [m]*Tar–mi–Te–šup mâr Pa–a–a* (L. E.) [44] *aban* [m]*Tup–ki–til–la mâr Inbi–*[d]*Adad* [45] *qât* [m]*Tup–ki–til–la ṭupšarri*

[1] Gel–Tešup son of Ḫutiia [4] appeared [2] with Kuari s[on of A]kiptašenni [3] in a lawsuit before [the jud]ges [4] of the town of Purulliwa, and [5] thus (said) Gel–Tešup: [7] " Kuari [8] gave to me [7] *ana titennûti* [6] 7 imêr of land in the county of the town of Šurniwa, [8] and [9] he took 22 minas of lead (and) 2 sheep. [10] But now [11] the same Kuari has been withholding for 3 years [10] these 7 imêr of land ". [12] And the judges questioned Kuari. [13] Thus (said) Kuari: " Well, [14] 7 imêr of land [15] I have been withholding [14] from Gel–Tešup. [15] And thereafter [16] I did return the land to Gel–Tešup ". [17] But Gel–Tešup [19] produced (2) [17] Širinta, [18] the brother of Kuari, before the judges. [19] Thus (said) Širinta: [20] " Well, (concerning the) 7 imêr of land, [21] Kuari [22] left (them) [21] to me; [22] and I [23] certainly cultivated the land! " [24] He returned hither and [25] {the tongue of} Kuari [26] spoke [25] in [26] the presence of the judges: [27] " Well, 7 imêr of land [28] I have been withholding from Gel–Tešup ". [29] Gel–Tešup [30] prevailed [29] in the lawsuit. [30] And the judges [34] surrendered [31] Kuari in accordance with his declaration [34] to Gel–Tešup [32] for 21 imêr of barley (and) for [33] 21 bunches of straw.

(1) *Iktalâmi* apparently stands for *aktalâmi;* see l. 28 and N II 111, l. 8.
(2) Literally " caused to come up ".

[35] The 7 imêr of land [36] they gave ([1]) [35] to Gel-Tešup; [36] whenever [38] he will return [37] the 22 minas of lead (and) 2 sheep [38] named in ([2]) the tablet, [39] then he shall take his land.

Ll. 40-44: 5 seals.

[45] Hand of Tupkitilla, the scribe.

N II 111 ([3]).

[1] *um-ma* [m]*K[u-a]-ri-ma* [2] *mâr A-kip-ta-še-en-ni* [3] *7 imêr eqli-ia i-na ugari ša* [[âl]*Šur-ni*]*-wa* ([4]) [4] *a-na ti*$_4$*-ti-en-nu-ti ki-i XXI*[*1 manê*] *annaki ù 2 emmerê* [5] ⟨*a-na*⟩ [m]*Gi-el-Te-šup mâr Ḫu-ti-ia* [6] *at-ta-din-mi ù a-na-ku* [7] *eqla*[meš] *a-šar* [m]*Gi-el-Te-šup* [8] *ak-ta-la-mi ù daiianû*[meš] [9] *a-na 21 imêr še*[']*i*[meš] *a-na 21 šá-ḫi-ir-ru tibni* [10] *a-na* [m]*Gi-el-Te-šup it-ta-du-un-na-ši* [11] *ù i-na-an-na* [f]*Uš-ku-te amti-ia* [12] *ki-i 21 imêr še*[']*i*[meš] *ki-i 21 šá-ḫi-ir-ru tibni* [13] *ù ki-i 22 manê annaki*[meš] [14] *ù 2 emmerê a-na* [m]*Gi-el-Te-šup at-ta-din eqli-ia* [15] *e-liq-qì šum-ma* [f]*Uš-ku-te amatsu* ([5]) [16] *pí-ir-ka*$_4$ *ir-ta-ši* [17] *a-na-ku ú-za-ak-ka*$_4$*-ma* [18] *ma-an-nu ša ibbalkatu*[kat-tu$_4$] [19] *1 manâ ṣarpa 1 manâ ḫurâṣa* (Lo. E.) [20] *ú-ma-al-la* (Rev.) [21] *maḫar* [m]*Ṣil*([6])*-Te-šup mâr Wa-qar-bêl* [22] *maḫar* [m]*Tup-ki-til-la mâr Eḫ-li-Te-šup* [23] *maḫar* [m]*A-kap-tùk-ki* ⟨*maṣṣar*⟩ *abulli* [24] *maḫar* [m]*Ú-a-te mâr Pí-ri-at-ti* [25] *maḫar* [m]*Ki-iš-te-*[*e*] *mâr Ki*([7])*-in-zi* [26] *maḫar* [m]*Te-ḫi-ip-šarri mâr Zi-li-ip-še-na* [27] *maḫar* [m]*Tup-ki-til-la ṭupšarru*[rù] [28] *aban* [m]*Ki-eš-te-e* [*aban* [m]*T*]*up-ki-til-la* [29] *aban* [m]*Ṣil-Te-šup* ([6]) *aban* [m]*A-kap-tùk-*[*ki*] [30] *aban* [m]*Ú-a-te*

[1] Thus (said) K[ua]ri, [2] the son of Akiptašenni: [3] "7 imêr of land of mine in the county of [the town of Šurni]wa [6] I gave [5] ⟨to⟩ Gel-

([1]) *It-ta-nu* stands for *ittadnu*, the *d* being assimilated to the following *n*. See for further examples M. Berkooz, *The Nuzi Dialect of Akkadian*, Philadelphia 1937, p. 45, and cf. *i-ta-nu* N IV 373, l. 17.

([2]) Literally "of the mouth of the tablet".

([3]) See above, pp. 324 ff.

([4]) So according to N IV 340, l. 6.

([5]) *GEME. BI.*

([6]) So in view of the spelling *Ṣí-il-Te-šup mâr Wa-qar-bêl* in N IV 340, l. 42.

([7]) So according to a collation for which I am indebted to Dr. Pierre M. Purves.

Tešup, son of Ḫutiia, [4] *ana titennûti* instead of XXI[I minas] of lead and 2 sheep. [6] But I [8] have been withholding [7] the land from Gel-Tešup; [8] and the judges [10] surrendered us to Gel-Tešup [9] for 21 imêr of barley (and) for 21 bunches of straw. [11] And now [14] I gave to Gel-Tešup [11] my maid-servant Uškute [12] instead of 21 imêr of barley, instead of 21 bunches of straw, [13] and instead of 22 minas of lead [14] and 2 sheep; my field [15] I shall take. If Uškute, his maid-servant, [16] gets a claim (upon her), [17] I shall clear (her). [18] Whosoever infringes (the agreement) [20] shall pay [19] 1 mina of silver (and) 1 mina of gold".

Ll. 21-27: 7 witnesses; ll. 28-30: 5 seals.

Der angebliche König *Tarziia* der Perserzeit

A. Ungnad - Falkensee b. Berlin

In seiner eingehenden Arbeit (1) über die Regierungen Nebukadnezars III. und IV., die er mit Recht gegen A. T. Olmstead und mit F. H. Weissbach 522/21 (= 8. Jahr des Cambyses), bzw. 521/20 (= 1. Jahr des Darius) setzt, übergeht A. Poebel auch den *TARziia* nicht, den er unter Nebukadnezar III. einordnet (2). Schon Weissbach hat a. a. O., S. 632, Anm. 2 vermutet, dass *TAR–zi–ia* irgendwie für *Kambuziia* verschrieben sei, und hat auch darauf aufmerksam gemacht, dass der *Tarziia*-Text (3) eng mit Strassm., *Camb.* 427 zusammengehört. Dass Weissbach Recht hatte, lässt sich aus Folgendem erhärten: 1) Das Zeichen *TAR* dürfte ein Kopierfehler für *GAM* sein, das mehrfach im Namen des Cambyses begegnet; vgl. *GAM–bu–zi–iá Camb.* 261, 19; 322, 5 u. ö. 2) Das Zeichen *BU* ist auch sonst bisweilen ausgelassen worden; vgl. *KAM–zi–ia Camb.* 203, 7; 207, 8. Man wird deshalb nicht einen neuen König *Kamziia* einführen wollen. 3) Der auf dem *TARziia*-Fragment, das aus Sippar stammt, genannte *Taqîš–Gula* begegnet ausserordentlich häufig unter Cambyses, wie ein Blick in Tallqvist, *Neubabylonisches Namenbuch* (S. 211) lehrt. Es handelt sich immer wieder um Texte aus Sippar, die ganz den Tenor des *TARziia*-Textes haben. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass *TARziia* aus der Historiographie endgültig zu verschwinden hat. Kurz bemerkt sei hier noch, dass es mir nicht wunderlich erscheint, wenn es von Nebukadnezar IV.

(1) AJSL LV, 392 ff. Olmsteads Chronologie widerspricht allem, was auch durch die Kalenderwissenschaft gesichert ist. Wäre das 36. Jahr des Darius I. 484/83 gewesen, so müsste sein 35. Jahr, das ich als Schaltjahr nachweisen kann, am 5. April und sein 36. Jahr erst am 24. April begonnen haben. Solchen Kalenderwirrwar wird man dieser Zeit nicht zutrauen.

(2) AJSL LVI, 134.

(3) Pinches, BOR I (1887), 54 f.

(Araḫu) keine Daten aus seinem Akzessionsjahr gibt, dass vielmehr das Jahr, in dem er sich zum König gegen Darius aufwarf, von ihm als sein erstes volles bezeichnet wurde. Der Betrüger wollte sich mit Nebukadnezar III. identifizieren, der seinerseits sich für Nebukadnezar II. ausgab, der wieder lebendig geworden sei. Wollte Araḫu die Schwindelpropaganda mitmachen, so musste er notwendig das Jahr 521/20 als das erste Jahr Nebukadnezars bezeichnen. Hätte er dieses Jahr als sein eigenes Akzessionsjahr angegeben, so hätte ihm wohl überhaupt niemand seinen Schwindel geglaubt!

Aramaic Incantation Bowls

Cyrus H. Gordon – Northampton, Mass.

(*Concluded*)

British Museum

The collection of bowls in the British Museum may possibly be the largest in the world. On account of building repairs I could not see these bowls during my visit in 1936. Professor G. R. Driver has supplied me with photographs of all but the first of the following texts and it is through his kindness that I am able to offer some notes on them.

No. 91724: = Gordon, text O.

No. 91725: The fifteen lines of Aramaic characters are meaningless to me except for several occurrences of ליליתא and יהוה and two of אמן אמן סלה הללויה (see photograph on p. 359). Ih ope others will discover further meaningful combinations. (1)

No. 91731 = Gordon, text N (*sic!*).

No. 19745: This Aramaic charm is to protect ʾIsra son of ʾImma from the curses of his relatives and of his arch-enemy, Mešaršya son of Purti. The following passages can now be interpreted: הפיכא הפיכא הפיכה שמיה הפיכין ארעה הפיכי כוכבי הפיכי מילי הפיכא לוטתא הפיכה בָּועוּתא הפיכה לוטתא דאִבָא(?) ודאמה ודיברתא ודיחמתא (2) ודכלתא

(1) I use "meaningful" in the sense that the term may be applied to everyday conversation. However, even the "meaningless" may have magic significance. "Hocus-pocus(-dominocus)" (though of meaningful origin like many such formulae) is "meaningless" but yet serves a purpose from the magician's viewpoint. Like nonsense sounds, so too "meaningless" letters (or even scribbling) may have a magic aim.

〈ד〉רחיקתא ודקריבתא דקימ[א] ברוחקא ודקימא בקורבא " Upset, upset, upset! The heavens are upset (and) the earth. Upset are the stars, upset (m.!) are the words (f.) upset is the curse upset is the *request*, upset is the curse of *father* and of mother and of daughter and of mother-in-law and of daughter-in-law, 〈of〉 distant one (f.) and of near one (f.), of her that stands afar and that stands near, " בפומיה ליט אסירא והתימא לוטתיה 〈ד〉משרשיה בר פורתי (3) בשום עזא וחיאל חקיתיאל ובשום מובה מלאכא דאית ליה חד עשר שמהתא קסרבא סרתיה כבכא רמיריר עבורי כתיש בתוקפא נחתיה פכרפס כביבן בכיר וכל דעבד על אילין שמהתא (4) דלא מתקרין דוכהון דהלין שמהתא הוא כוסרה וניסני שמיה וניסס שמיה למשרשיא בר {פוס} פורתי {במלל} בממלל פומיה וביעובדי ידיה אסירין וחתימין כל שידין (5) ושובטין ודיוין וליטין ולילין וסטנין ושקופין וכל דילאי דילארעה קדו ולשמיה " cursing with his mouth. Bound and sealed is the curse 〈of〉 Mešaršya son of Purti in the name of ʿAzza and *Ḥay'el ḤQYTi'el* and in the name of...., the angel who has eleven names (viz.) *QSRB'*, *SRTYH*, *KBK'*, Rame-rir (lit. = " *Spittle-thrower* "), *ʿKWRY*, (1) Katiš (= " *Fighter* "), Betuqpa (= " *With-might* "), (2) *NḤTYH*, *PKRPS*, *KBYBN*, *BKYR* and each that works by these names. The *place* of these names *cannot be pronounced*. It is *KWSRH*. Both *NYSNY* is its name and *NYSS* is its name for Mešaršya son of Purti, by the speech of his mouth and the deeds of his hands. Bound and sealed are all the devils and plagues and demons and cursers and lilis and satans and knockers (3) and all..... of the earth's... and heaven's ", שמעית (5) " I heard, " רחיקיה שמה דימחביל כל נישמתא מן הדין (6) עלמא קלה שמעית שמעית קל גברא משרשיא בר פורתי דליט ושדרית עלהי מלאכי... " Reḥiq-yah is his name that destroys all breath from this world. The voice I have heard! I have heard the voice of the man Mešaršya son of Purti that curses. And I sent against him the angels..., " משרשיא בר פורתי דלט (7) ושדר לוטתיה " Mešaršya son of Purti, who has cursed and sent his curse, " מיא וליטור מדנחא (7) " water and to the

(1) Connected with עבור " shrine-spirit "? Cf. note on 11: 11.

(2) It is only to make these names total eleven that I avoid taking כתש בתוקפא (" He-who-fights-mightily ") as one name.

(3) Cf. German " Poltergeist ".

mountain of the east, " עינין (7) " eyes, " דלא תילוט (7) " that thou mayest not curse, " קלה דימשרשיא בר פורתי דקרה וצנף (8) וממללא לוטתיה " The voice of Mešaršya son of Purti that cries and shrieks (8) and spoken is his curse, " דמתקרי נידרי (9) " that are called vows, " דמיתקרי ירורי כלהון (9) " that are called howlers, all of them, " ומהימנין ומשדרין ליה לאיסרא בר אימה פתיכרי ואיסרי ועלקא וקבלא ואישתה ועריתא ולוטתא ושיקופתא הא (10) משדרתיה דאיסרה בר אמה לוטתא בכל זמן ועידן דהוא קיים שלמא עלך שלמא ניהי לך איסרא בר אמה " and faithful and sending to ʾIsra son of ʾImma idol-spirits and bonds and *leech* and charm and fever and chills and curse and knock. Lo (10) ʾIsra son of ʾImma's *sender* (*of*) the curse at every time and occasion that he exists! Peace upon thee! Peace be unto thee, ʾIsra son of ʾImma! " (1)

No. 91751: This bowl, which is complete except for a piece of the rim, has ten lines of Aramaic on the inside (lines 1-10) and three on the outside (11-13). These are the intelligible passages: אסותא ונטרתא (2) וחתמתא מן שמיא תיהוי (3) ליה {לשירוי} לשירוי בר {בר} בורזין (?) וכול שום (4) דית ⟨ל(?)⟩בר בורזין (?) בריך מרי ביריתא בהדין פישרא (5) מפשרנא ובישמיה דיציבא הדין מבטילנא לכל נידרי ולוטתא ושיקופותא (?) ואשלמתא (6) " Health and protection and sealing from the heavens let there be unto Široy son of *Burzin* — or any name that the son of *Burzin* may *have*. Blessed be the Lord of creatures! By this countercharm do I disenchant and in the name of this True One do I annul all vows and curses and *knocks* and spells, " ואפיקו בסיפתתהון ולטו ואשלימו ואף אישקיפו ודלו ידיהון (8; much the same is in 7 but *sub rasura*) " and they brought out *from* (2) their lips and they cursed and performed and also knocked and raised their hands, " פומיהון (8) " their mouths, " מטפר(!) ית נידרי אדם וגזר דין של מעלא הוא יבטיל ית נידרי אילין (9) " He Who cancels (read מפטר) the vows of mankind and the decree of heaven, (yea even) He

(1) Possibly Mešaršya and ʾIsra are " dummy " names much like " John Doe " in our legal forms. For Mešaršya, cf. Mo. 19: 3-4; for ʾIsra son of ʾImma, see Mo., p. 83.

(2) This passage is discussed in the notes at the end of this article.

will annul these vows." The lines on the exterior are not joined and their sequence is problematic. The following phrase occurs three times: וכמה דגברי ואינשי (אבדין מן עלמא) 'and as men and women (perish from the world)"; these words occur twice: יתבטלון מינידון " they will be annulled (i. e., desist) from them"; there are also a few repetitions of phrases that we have cited from the interior.

No. 91776: Abont two-thirds of this large bowl is preserved. The Aramaic text, which (as usual) starts in the center, has nineteen lines; after the thirteenth the scribe has drawn a plain line. In the middle of the interior is a small dotted circle, while near the rim is this pattern: . The following can be discerned: אנא הוא כורבשיד גושנס בר דוסתאי (2) וזבינתא בת זייוי תרתין " I am Kurbšid-gušnas son of Dustay and (with me is) Zbinta daughter of Zaywi; two.....", על חרשי בישי ועל נידרי בישי ועל מעבדי סניי די חליפו על בבאין דילנה כורבשיד גושנס (5) בר דוסתאי ולא עלו אינהו בגוראי ולא סליקו ואנחן (1) כורבשיד גושנס בר (6) דוסתא(י) וזבינתא בת זייוי סליקנן לאיגרא ואמרנן להון מאן חרשי בישי אתו (2) ומאן נידרי בישי אתו ומאן (7) מעבד[ד]י סניי אתו דחליפתו על באבין דילן כורבשיד גושנס בר דוסתאי וזבינתא בת זייוי וְלֹא(?) עלתון עולו איתו הא (8) בישרא למיכל והא חמרא למישתי פתחו פומיהון ואמרו לנה מאן לביתיכון אעיל(!) ארצכון כוּבִין(?) ואטטין ואינש בגוה לא זרעה (9) פשרה ..... הֲלך על באבא דבתיכון ואינש לא קריב ליה ערסא מוך לכון בביתיכון " against bad sorceries and against bad vows and against hated practices that have passed over our gates (to wit) of us, Kurbšid-gušnas son of Dustay (and Zbinta daughter of Zaywi). And they have not entered into ....., and have not gone up. And we, Kurbšid-gušnas son of Dustay and Zbinta daughter of Zaywi, went up to the roof and we said to them: All ye bad sorceries and bad vows and hated practices that have passed by our gates (namely) of us, Kurbšid-gušnas son of Dustay and Zbinta daughter of Zaywi, and have *not* entered;

(1) [סליקנן אנחן is also possible epigraphically (||עלו אינהו)].

(2) For the idiom מאן — אתו, note Phoenician מי את and Acc. *atta-mannu* (*Orientalia* 1938, p. 43, § 2.34 and footnote).

enter, come! Here is meat to eat and here is wine to drink. They opened their mouths and said to us: 'Who 's entering your house? Your *land* is *thorns* and briars and no one in its midst has sown it. Disenchant(ment) ... *going* by the gate of your house, with no one near it. Make your bed in your own house(s), " חרשי בישי ונידרי בישי ומעבדי סניי מנכון דילכון כורבשיד גושנם בר דוסתא[י וז]בינתא בת זייוי אילא איזלו חדרו על עִבד[נא (11) דעבדינכו ועל משדרנא] דִשדרינכו זילו וכולו ליה בסִליה דלחמא בחצביה דמיא " bad sorceries and bad vows and hated practices, from you, *even* you, Kurbšid-gušnas son of Dusta[y and Z]binta daughter of Zaywi. But go (and) return upon the practi[tioner that worked you and upon the dispatcher] that sent you! Go and *eat* it in his basket of bread (and) in his pitcher of water, " ולישתי מיא ולזוק ולישוף מישחה וליכוב (11) " and let him drink water and be harmed, and let him rub ointment and smart, " [אתהפיכו(?) כולהון(?) — — מע]בִדי סניי מינכון מנכון דידכון כורבשיד גושנם בר דוסתאי ומן [זבינתא] בת זייוי ואזלו על ההוא עבדנא דעבדינהו ועל [ההוא (14) משדרנא דשדרינהו] "[*all*]the hated prac[tices *are turned back*] from you, from you, *yea* you — Kurbšid-gušnas son of Dustay and from [Zbinta] daughter of Zaywi — and are gone to that practitioner that worked them and to [that dispatcher that sent them], " [א]רעא כבשית ושמיא כבשית ברוגזא בישא נחתית ביתא כבשית תרעי אח[דית .....] חִריבית נהורא חשיכית בבי אחדית משישבי סכרית (14) " The [l]and have I conquered and the heavens have I conquered. In bad rage I went down; the house I conquered; the gates I sh[ut; the.....] I destroyed; the light I darkened; the doors I shut; the *windows* I closed ", ח]טרי וכרכי עבד (15) " villages and cities *make* ", פרזלא (15) " iron ", תנין ועקרב[ין] (15) " jackals and scorpion[s], " שמיש וכורסיה בכרכי יתבין בחטרי מהלכין דילנא כורבשיד גושנם [בר דוסתאי] וזבינתא בת זייוי תמניא בני ביל דעל מטרתהון אינשִ [(17) לא] " the Sun and his throne. Sitting in the cities, walking in the villages of us, Kurbšid-gušnas [son of Dustay] and Zbinta daughter of Zaywi, are the eight sons of Bel, unto whose *guard* [no] one [can] ", נפקין ביתא ועילי[ן ביתא] ... א יעלון ויפקון בישלם (17) ולא יתנזקון " leaving the house and entering [the house]..... may they enter and leave in

peace and not be hurt", ותיפלון ותיכלון (18) "and may ye fall and perish", חתימי ביתא הדין (18) "sealed are this house....[ ]," אנא חתמית אנא סכרית ואנא (19) "I have sealed, I have closed, and I [ ]".

Fitzwilliam

In this museum (Cambridge, England) are three bowls all marked "92".

a: d. 17.7 × h. 6.7. Like many other Mandaean incantations this text is not written spirally but in thirds. The thirds begin with lines 1, 18 and 34 respectively. The charm begins: בשומא[י]ן דהייא רביא נוכרא[ייא] (2) יתיריא . עילאויא כולהון עובאדיא (3) אסותא וזרזתא וחתמתא ונטארתא (4) תהו(!)לה לפגרה ולרוחה ולניש[י](5)מתה ולבאיתה ולדורה ולהיכלה (6) ולבינייאנה(?) ולתורה בניא (7) קארנין ולהומרה בניא (8) קאקין דיליא(!) שאבהא (9) בר שירין עסיר (10) גריד גוספוהראקא (11) עסיר עלאהא בר[ה] (12) דעל גרידא דידינאלאת (13) יאתיב עסיריא (14) כולהון סהרא (15) ין ודאיואי (16) ון והום (17) ראיון (18) וליל·אתהון דשבעיקאלון (19) ב[א?]רקא תעיבעיל עסיריא כולהון (20) שורבאת[ה]ן דאזיליא ושאריא (21) על ענשיא ועל גובריא ומש(22)לפילון ומקטילון "In the name of the great (and) strange Life, exalted above all practices! May health and preparedness and sealing and protection be unto him, to the body and to the spirit and to the breath and to the house and to the dwelling and to the mansion and to the *building* and to the oxen possessed of horns and to the asses possessed of teeth, of Šabha son of Širin. Bound (and) chastised is Guspuhraqa; bound is Ilaha, [*his*] *son,* who sits upon the waste–land of the Tigris. Bound are all their crescent–spirits and their demons and their pebble–spirits and their liliths that are left to them in the *land* of Tibil, (= the world). Bound are all their broods that go and lodge upon women and upon men and undo them and slay them," דאכליא מן (25) בעיסאראיון לסיבא (26) ושאתיא מן זמאיון (27) לרעויא "that eat of their flesh to fullness and drink of their blood to satiety," עסיריא (29) .... יא וכבעיש(י)א (30) תותא לינארא (31) כולהון (32) דנאברא

" Bound, ... and trodden under foot are all of them, which/of a man ---, " במעימרה דזיואור עותרא (35) בר נהורא עסירא " by the word of Ziawar-Utra son of Light. Bound, " (m.!) כולהון (39) עפיכא לוטאתהון וקריאתהון (40) דאזלא ושאריא על באיתה ועל (41) קנ⟨י⟩נא⟨י⟩אנה ומלאלא (43) דשאבוי בר שירין (42) עסיריא וכ⟨ב⟩עישיא בראזא " Upset are all their curses and their invocations that go and lodge upon the house and upon the property of Šaboy son of Širin. Bound and vanquished by the mystery and the word ---, " רבא (44) בשומא ומימרא קאדמאיא (45) ו⟨א⟩סותא תהו(!)לה לתורה ולהומרה (46) דשאבוי בר שירין (47) אמין אמין סאלא (48) [ו]הייא זאכיא " By the great name and the pristine word. And may there be health unto him, unto the oxen and unto the asses of Šaboy son of Širin. Amen, amen, selah. And Life is victorious ! "

b: d. 18 × h. 4. 7; d. of flat base 6; five lines of hardly legible (fake ?) Aramaic.

c: d. 15 × h. 4. 8. I can make nothing of the script. The central portion is worn away.

Harvard

There are five bowls in the Harvard Semitic Museum.

No. 2035: fake (?) writing in lines radiating from center.

No. 2036: = text 1, above.

No. 2037: = text 2, above.

No. 8669: = Gordon, text M; photograph on p. 360, below.

No. 8826: Aramaic bowl purchased in Baghdad. The ink is faded but the following words are legible: וממליל (7) " and speaking ", נורא מן (8) " fire from ", ובישמיה דש..ה רבא (8) " and in the name of the/his great..... ", בשבעין (9) " with seventy ", חרשין דעבדו ליה ועבדין ליה (9-10) " sorceries that they have worked on him and that they are working on him ", דודא בר (10, cf. 11) " Doda son (of x) ", בשום ייי (10) " in the name of YYYY ", אמן ואמן סלה (11) " Amen and amen, selah ".

Hilprecht

All of the eighteen bowls (none are intact) in the Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities presumably come from Hilprecht's excavations at Nippur. In any case, "c" is beyond question inscribed for the same clients as Montgomery 10, and "d" is a duplicate of Montgomery 21-23. Julius Lewy, curator of the Collection, kindly lent me the photographs from which I worked.

a = Gordon, text I.

b = Gordon, text J.

c = Gordon, text K.

d = text 3, above.

e: seven lines of problematic and highly dialectal Aramaic. A few words may now be read provisionally: (1) חאתמתא נאִטרת⟨א⟩ "Sealing (and) protection", ברא וקדא (4, cf. 6) "*fly* and *flee*", אסיר אדין (4) "bound is this", פגית (5) "I *smote/afflicted*", פורא (7) "*bowl*".

f: six lines of Aramaic resembling "e" somewhat.

g: nine-line Aramaic inscription of which the following may be read: בישמך אני עושה הודיִן קמיעה לחִתמִתְ[ה] וִלנִטִרִתִה לביתיה (2) דנוכִ..(?) בר מאדוי "In Thy name I act! This amulet is for sealing and protection for the house of Nu... son of Madoy," (2) תרי עשר בנין "twelve sons", (3) וקמת וערקת מן קדומוהי (1) ואזלת לחד טורא "and I rose and fled from before him and went to a certain mountain", (4) ועברי דפרזלא וארא "and bolts of iron and *copper* (cf. Acc. *erû*?)", (6) להון ועול על..הון וקמת ופתחת "and I rose and opened for them and they entered before (2) them/their...", (6) [למי]חנק יותיה וקמת וצוחת על הנא סאיני ׀ וססאיני ׀ וסנגרו וארתיקו "to strangle him and I arose and cried against this Sayni (= my enemy?) {and Ssayni} and they .... and knocked", למקטל יותיִהִ ולמיחנק יותיה ואמר⟨ת⟩ להִוִן (8) שבוקו מיני ואנא משתבענא "to kill him and

(1) Ginsberg is inclined to attribute the occurrences of such Official Aramaic forms to imitating the Targums.

(2) For the idiom see *Orientalia* 1940, p. 31.

to strangle him and I said to them: Leave me and I swear ", (8) ולימיסר כל אתר (9) להורמיזדוך בת מאדוי ", (8) and to bind every place " to/for Hormizduk daughter of Madoy ". There is a crude human figure in the center.

h: forty-two line Mandaean inscription in three registers, which begin with lines 1, 13 and 35. עסיר הילאכין דכולכין (6) רוהיא ה[ו]מריא ולילאתא (7) בישאתא ודמואתא (8) סאינאתא עסיר (9) הילאיכין דכולכין (10) ועסיר הילידְ (11) דילידְ (12) צבותא (13) סאינתיא דתיתקריא זאתאן (14) לילית עסיר הילאיכין (15) דכוליכין ולא תיהטובה (16) בביתה " Bound is the strength of all you pebble spirits and bad liliths and hateful apparitions. Bound is the strength of all of you and bound is the strength of thee, O hateful thing that art called Zatan the lilith. Bound, is the strength of all of you and do not sin against his house, " עסיריתון (19) זיכריא ונוקבאתא " male and female, ye are bound ", עסיריתון (23) באסארא (24) רבא ונמיטיתון בנמאטא (25) תאקיפא עסיריתון באסארא (26) רבא דשומיא ונמיטיתון (27) בנמאטא תאקיפא רבא (28) דארקא עסיריתון (29) באסארא רבא ד(30)לישתריא (31) ונמיטיתון (32) בנמאטא (33) תאקיפא (34) דלא (35) תיפסיק אסותא וזרזתא אן (36) והאתמתא ונאטרתא (37)[תה]וילה להאזין ביתא (38)[ד]ורא היכלא ביניאנא (39) והוניאתא וקיניאנא " ye are bound with the great bond and tied with the mighty tie; ye are bound with the great bond of the heavens and tied with the mighty great tie of the earth; ye are bound with the great bond that cannot be loosened and tied with the migthy tie that cannot be severed. Health and preparedness and sealing and protection may there be for this house, dwelling, mansion, building and the cattle and property ".

i: eight-line Syriac incantation beginning מזמן הנה קמעה ואסרא " designed (are) this charm and bond ", לאסותא ודרמנא דמיחרש(?) (2) ברי(?) שבורדוכת " for the health and healing of *Miḥraṭ son* of Šabordukt ", דיוא " demon(s) ", ולילית̈א ומבכ̈דלתא ולוטתא " and liliths and monsters and curses ", (3) וקרותא סטנא " and invocation. satans " דיוא ולטאבא " demon(s) and no-good-one(s) ", בישא ולטבא וחמרתא (5) דיכרא וניקבתא ולילית̈א דיכרא וניקבתא " bad, and no-good-

one(s) and pebble-spirits (5) male and female and liliths male and female ", באסורא " with the bond ", אסיר (6) " bound ", חתים (7) " sealed ", רבא " great ", ודיוא ליליתא ומכ[כל]תא (8) " and demons liliths and monsters ".

j : six lines of largely faded Aramaic writing; crude demonic figure with flowing locks of hair.

k : four lines of Aramaic letters leaving more than usual free space in center and near rim.

l : seven interlined concentric " lines " of Aramaic script with circle in center divided into eighths.

m : six lines of suspect script with " octopus " design in center.

n : six lines of Aramaic writing; fettered man(?) in center.

o : fettered man in center; then three lines of Aramaic writing; then five lines of the type of writing that has been erroneously conjectured to be Pehlevi.

p : seven concentric " lines " of meaningless repetitious strokes.

q : crude large-eyed faces scattered aimlessly on interior.

r : eleven lines of fake Aramaic letters (mostly ח with a few examples of ם and ו and ע); circles in center and after lines 1 and 9.

Iraq Museum

This collection has increased considerably since my last visit to Baghdad in 1935. Our catalogue is therefore not complete. Because the magic bowls that are steadily chanced upon by the Iraqian fellaḥin often find their way into the Iraq Museum, the collection should eventually become the largest and best.

No. 5497 : = Gordon, text G.

No. 6519 : = Gordon, text D.

No. 9726: = nine lines of Aramaic. אופיכה {ארע} ארעה הופיכא שידא הופיכה הופיכה לוטתא דכל בני (2) אינשה אופיכה לוטתא דאימא וברתא דכלתא וחמותא דרחקתא וקרבתא דקיימא בדברא (3) וקיימא במתא קיימא בדברא " Upset is the earth, upset is the devil; upset, upset is the curse of all the sons of man; upset is the curse of mother and daughter, of daughter-in-law and mother-in-law, of distant one (f.) and near one (f.), of her who stands in the field and of her who stands

in the city; of her who stands in the field", על אפה "on her face" || בפומה "in her mouth", איפיכה לוטתא דאימא ובת אימא "upset is the curse of ʾImma and Bat-ʾImma", (4) על אחתבי בת מחלפתא "against ʾAḥatbi daughter of Maḥlapta", ובשום "and in the name" (*bis*), מלאכה דאית לה חד עשר (5) the angel that has eleven (names)" (the names do not correspond with the eleven in British Museum, no. 91745), (8) שלום ניהי לעלם אמן אמן סלה בסחרתהון "let there be peace forever; amen, amen, selah; in their *neighborhood*", (9) ולוטתא ושיק⟨ו⟩פ{י}תא {ו}אלש{ו} ואשלמתא מן יומא דנן ולעלם אמן אמן סלה "and the curse and knocking and spell from this day and forever; amen, amen, selah".

No. 9731: eleven line Aramaic text. בת (4) אימא בביתא דפרזלא "daugthter of ʾImma in the house of iron," (5) פריסא על דפרזלא "of iron spread over", דשא דפרזלא לבאבי (6) קימא ומיתחדא בסוכרא זוטא קשא "a door of iron for my gate, standing and being closed with a little hard bolt", על בבין ומכרכא גנבתיה על (7) סוכרא "on our gate and its tail (*sic*) is curled around (7) the bolt", מן פלגיה מן ימיניה ופלגיה מן שמאליה אפיכין "from sorceries", חרשי ואתן חרשי בישי ו.. לי אפיכין סליקית לאינרא בליליה (9) ואמרית להון ⟨אם כפניתון איתו⟩ איכלו ואם צחתון איתו אישתו ואם חרביתון איתו אידהנו ואם לא כפניתון ולא צחתון ולא חרביתון (10) חדרו ואזילו באורחא דאתתון בה ועולו לביתא דנפקתון מיניה ועולו בפומא {ד}פיק.. נ{י}כון} דנפקתון מינה {ו}ע{ו} בשום (11) אפרפר "a half thereof on his right and a half on his left are upset and *ye* bad and ..... sorceries are upset. I went up to the roof at night and said to them: ⟨If ye are hungry, come⟩ eat! And if ye are thirsty, come drink! And if ye are dry, come be oiled (i. e., anointed)! But if ye are not hungry, nor thirsty, nor dry, return and go by the way on which ye have come and enter the house from which ye went and enter the mouth from which ye went; in the name of ʾPRPR".

No. 9732: = text 4, above.

No. 9736: twelve line Aramaic charm to ward off from the client the curses of an enemy. A (dead man's ?) bone is used in the ritual. מזמן הדין קְמֵעָה(?) "fixed is this *charm*", בעית (3) "I have demanded", בעינא מנכון גרמה מן שְדרא(?).. עפריכון וגרמה מן (4) גרמיכון

לאיתפוכי אפיה דאדין גושנין מן ' I demand of you the bone of the *spine*(1) . . your dust and bone of your bones that the face of this Gušnin may be turned away from (the client) ", כי הכדין (5) דיתהפיכו חיי מן מיתי ומיתי מן חיי הכדין יתהפיך ..... (6) מן נאמוי כי הכדין דאתון מיתי לא קרביתון לות חיי " for just as (5) the living may be turned away from the dead and the dead from the living, so will ..... be turned from Namoy; for just as ye dead are not near the living (so will ....) ", אדין (7) גושנין מן נאמוי " this Gušnin from Namoy ", איתהפך ביל ואביל ונבו וברסף " Bel and 'Abel and Nebo and Borsip were upset ", הכדין יתהפך (8) אדין גושנין מן נאמוי ויחדר על בשום גבריאל ומיכאל אזלין אתון תרין(?) מלאכין דשלח ייי " so will this Gušnin be turned from Namoy and return to ", צבאות (9) לאהפוכה ית סדום ⟨ו⟩ית עמורה אתון אהפיכו ית אפיה דאדין גושנין מן נאמוי בת בשום הפכאל(?) מלאכה הפיך הפיך הפיך (10) הפיך " in the name of Gabriel and Michael *who are going!* Ye *two* angels whom Yahweh Ṣeba'ot sent to upset Sodom and Gomorrah, turn ye the face of this Gušnin from Namoy–BT in the name of the angel Hapki'el upset (etc.) ", דאדין גושנין מן " of this Gušnin from ", ויבא בין מחני ישראל ובין מחני מיצרים ויהי הענן והחשך " and he came between the camp of Israel and the camp of Egypt and there were the cloud and the darkness " (= Exodus 14 : 20 with " Israel " and " Egypt " interchanged).

No. 9737 : = Gordon, *Annual of the American School of Oriental Research* XIV, 1934, 141–144.

No. 9745 : = Gordon, text E.

No. 9746 : = Gordon, text F.

No. 11113: long Aramaic text with considerable lacunae; partly paralleled by G (q. v.) etc. עובדין מן " practices from ", ביממא ואף " by day and also ", ולא " and not ", [ית] ביתיה(?) וית דירתיה ו[ת] פיתחיה וית איסקופתיה " his *house,* dwelling, entrance and threshold ", דכר וינקיבא על ידי ייי מלאכה " male and female, by YYYY; the

(1) We students of ancient incantations are hampered by not knowing enough about the accompanying rituals. The field anthropologist is at an advantage in that he can see the ritual as well as hear the incantation. Particularly instructive is Bronislaw Malinowski, *Coral Gardens and their Magic* II, London, 1935.

angel ", ומן איתתיה ומן בניה " from his wife and children ", בת לאלו ומן אבי בת גושנזדוך " daughler of Lalu and from 'Abi daughter of Gušnazduk ", שלומה מלכא בר דויד " King Solomon son of David ", ובשום (followed by magic names), קבילו קיבלא דנן וסבו ית רוחא וית סטנא בישא וית " receive this charm and take the spirit and bad satan and ", וית שידא וי[ת] דיוא וית לליתא " and the devil, demon and lilith ", וְמִן פִּיתחיה ומן תרעיה ומן מזוניה ומן איסקופתיה ומן איתתיה ומן בניה דברשבא בר היליון ומן גושִנזדוך בת לִאלִוֹ ומן אבי בת גוש[נזדוך] " and from his entrance, gate, food, threshold, wife and sons of Bar-Šaba son of Hilyon (etc.) ", .. פיך מן אנפיהון אמן אמן סלה בישמיה דאיליצור בגדנא מלכהון דכולהון שידי ושליטא רבא דלליתא אשבע[י]ת עליכי חבלס לליתא [בת ברתא ד]זִרְנאִ[י לליתא] " upset from their faces; amen, amen, selah. In the name of Eliṣur Bagdana, the king of all the devils and great ruler of the liliths, I adjure thee, O Lilith Hablas [granddaughter of Lilith] Zarnay ", [בר]שבא בר היליון ועל איסקופותא דא דגושנזדוך בת ללו ועל אבי בת גושנזדוך מחיא וטרפא דרדקי ודרדקִתְ[א] " [Bar]-Šaba son of Hilyon and upon this threshold of Gušnazduk daughter of Lalu and upon 'Abi daughter of Gušnazduk; smiting and casting down boys and girls ", שידי " devils " מיתקטלין כולהון דיוי ותוב אשבעית עליכי דתימחן בטפסי(!) לִיבכי [ו]במו[רניתא דקתרוס(?)] גִוְברא " all the demons are killed; and again I adjure thee that thou mayest be smitten in the membrane of thy heart [even] with the la[nce of] the mighty [*Qatros*] ", עִלְ שידי ועל דיוי ועל פתכרי ועל ...א ועל מבכלתא ועל מבטלתא הִאִ כתבית ליכי גיטכי ופטרית וישבקית ותאריכית [יתיכי] " over devils, demons, idols, ... , monsters and thwarters. Lo I have written for thee thy bill of divorcement and I have dismissed, abandoned and banished [thee] ", [מן די]רתיה ומן פיתחיה ומן תרעִיֵהִ ומן מזִוְנִיֵהִ [ומן] א[י]סקופתיה ומן איתִתִיה ומן בניה ומן גושנזדוך בת לאלו ומן {אבי..} ברשבא בר הילִ[יון] " [from] his [dw]elling, entrance, gate, sustenance, threshold, wife, children and from Gušnazduk daughter of Lalu and Bar-Šaba son of Hil[yon] ", תִוִבְ לא חדרין שקול גיטכי וקבי[ל מומתיכי] " they do not return again; take thy bill of divorcement and recei[ve thine adjuration], " [אבי

ב]תִ גִושנזרוך ומן גושנזדוך בת לאלו ומן כל אינש דהוי להון " ['Abi daugh]ter of Gušnazduk and from Gušnazduk daughter of Lalu and from everybody that may be theirs ".

uncatalogued: long Aramaic text (for most part illegible) found at Tell Mohammed (near race-track south of Baghdad). וסטני ופגעי " and satans and strokes ", וצילחתא וכיב ראשא ועינה בישתא ועל כל מִ.דין(?) בישין ועל כל " and migraine and headache and the evil eye and against all bad.....s and against all ", ועל עינא בישתא ותיבטלון מיניה שידא " and against the evil eye; and may ye annul from him the devil ", שבור בר בוִדוִנִדוך (= the client), ולא ליחירבון וִלִא ליפגעון ולא לִיִשלטון בהון בשמיה דִ " and let them not destroy, nor plague nor overpower them; in the name of ", שבור בר בודונדוך וית איתתיה ובנוהי ובנתהי באיליה ובאילשוע דחיא ית מיתיא " Šabor son of Budunduk and his wife, sons and daughters; by Elijah and Elisha, who quickened the dead ", ברוך מכה ורופא אמִן אמן סלה " blessed is He Who smites and heals; amen, amen, selah ".

Jewish Theological Seminary

The museum of the Seminary (New York City) has three bowls. No. 950 = Gordon, text H. The other two (= texts 10 and 11, above) have been donated by Dr. H. G. Friedman.

Louvre

No. AO 1915: d. 12.5 × h. 3.5 (d. of base 6.8); = text 5, above.

No. AO 2099: d. 19.2 × h. 5.5; knob (d. 3.5 × h. 2) protruding from center of interior; = text 7, above.

No. AO 2100: d. 15.5 × h. 6 with circular base (d. 6); fourteen lines of what some mistakenly conjecture to be Pehlevi.

No. AO 2101: d. 18 × h. 6; six rows of Hebrew letters in red ink; linear design around center.

No. AO 2576: d. 18 × h. 4.5 with circular base (d. 3); = Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* I, Giessen, 1900, 89-106, text 4.

No. AO 2629; = Lidzbarski, *ibid.*, text 5.

No. AO 14963; = Pognon, *Mémoires de la Société de Linguistique* VIII, 1894, 194-234.

uncatalogued: d. 18.2 × h. 6 with almost flat base (d. 8); crude figure surrounded by a circle of E-like marks, clad in robe and in feather (?) headdress and with outstretched arms; = text 6, above.

uncatalogued: d. 15.2 × h. 6.8; thirty-four line Mandaean charm in three registers beginning with lines 1, 13 and 27 respectively plus a register with a serpent, a square with dots and two lines of texts. אסותא התמתֿ[א] (2) וזרזתא ונטרתא (3) תהוילהּ להאזין (4) ביתא ודורא והיכלא (5) וּבניאנא "Let there be health, sealing, preparedness and protection unto this house, dwelling, mansion and building", ולקניאנהּ דּאהאי (6) "and to the property of Ahay", ובנאתהון (9) ⟨בנאיהו⟩ן "their sons and daughters", (18) עסיריא דיויא (16) זיכריא הראשי[א] (17) עסירא ליליאתא נוקבאתא הרש[אתא] "bound are the bewitching male demons, bound are the bewitching female liliths", ⟨יא⟩וראזיא ביש (25) "and bad mysteries", להאזין ב[יתא] (29) ודורא והיכלא וביני(30)נא ועסכופתא דּ(31)אהאי "for this house, (29) dwelling, mansion, building and threshold of Ahay", בניא (32) "sons", וסהריא (33) "and crescent spirits".

Lycklama

Joseph Billiet gives photographs of the two Aramaic bowls in "La Collection Lycklama au Musée de Cannes", *Gazette des Beaux-Arts* no. 828, Dec. 1931, 321-340. On p. 332, fig. 23 is a bowl with an unusual representation of a nude woman; while fig. 24 is the bowl already published by Hyvernat (*Zeitschrift für Keilschriftforschung* II, 1885, 113-148; subsequently reproduced with the parallel texts, E and F).

Maggs

When I visited London in the summer of 1936, Messers Maggs Bros. (34-35 Conduit St., New Bond St., London W. 1) had two bowls in stock. One was a not-very-legible Aramaic text of thirteen lines. The other (d. 13.8 × h. 5.8) was a clearly inscribed text with thirteen lines of Syriac on the interior and one line on the exterior.

Malmö

During the summer of 1939 I was in Sweden as a fellow of the American–Scandinavian Foundation. I was thus able to examine the Mandaean bowl (Malmö Museum, no. 25.498) from Hamadan mentioned by Stefan Przeworski in *Eurasia Septentrionalis Antiqua* X, 73-128; see pp. 111, 114 and fig. 31. The text is written on both surfaces; lines 1-23 on the inside, 24-26 on the outside. באש(! = בשומא?) (2) דהייא (3) אִסְ[ות]א (4) תהויל[ה] (5) לבאיתה (6) אלה "In the *name* of Life! Let there be health to his house, his *tent,*" אסותא תהוילה לבאיתה (7) דאורה היכלה וביניאנה דזיזתאק בר "Let there be health to the house ,(7) dwelling, mansion and building of Ziztaq son of", ולז[ו]ה (8) "and to his wife", פת "daughter", דראזא רבא "of the great mystery", עלאיא "upper" ‖ תתאיא "lower" (9), על מאלאכיא כולהון ועל אלאִהיא כִוְלהון ועל (10) כולהון פריכיא ועל כולהון עיכוריא הומריא "against all the angels, gods, temple-spirits, shrine-spirits, pebble-spirits", על כולהון סהרְ[יא] דאיויא והומריא (11) ושידיא ולילאתא ומהאשבאתא בישאתא "against all crescent-spirits, demons, pebble-spirits, devils, liliths and evil designs", מן שירִשאִ דִמלאכִא הינון לעקִדון (12) ולעפקון ולעכירכון ונעפקון מן באיתִה דזיזתאק "from the *širš* of the angel, let them flee, go out and be removed and they will go out of the house of Ziztaq", [נעכ]ירכון ונעפקון מן (13) באיתה דזיזתאק ועו מן שירשא דסוריא הינון עו מן שי[רש]א דרוהא הינון לעקִדו[ן](?) ולעכינפון מן באִיתִה דזיזתאק עו מן (14) שירשא דסוריא הינון עו מן טהומא דשידיא ודאיויא ולילאתא עו מן "they will be removed and go out of the house of Ziztaq. Be they from the *širš* of the ..... or from the *širš* of the spirit, let them *flee* and fly out of the house of Ziztaq; or from the *širš* of the ...., or from the *ṭhum* of the devils, demons and liliths; or from", לעִקִדון(?) ולעכינפון [ו]נעפקון מן באיתה (15) {מן באיתה} דזיזתאק עו מן שירִשִ[א] דסורא עו מן שירשִא ד "let them *flee* and fly and get out of the house of Ziztaq; be they from the *širš* of .....; or from the *širš* of", לעכירכון לעקדון ולעפקון [מן] באיתה דזיזתאק עו (16) מן אתאר אתאר

לעקדון ול.ק.ן וליפקון מן באיתה דזיזתאק " let them be removed, flee and get out of the house of Ziztaq ; or from anywhere, let them *flee*... and get out of the house of Ziztaq ", כולהון מלאכיא ואלאהיא פריכיא ועכוריא " all the angels, gods, temple-spirits and shrine-spirits ", דומריא ורוהיא וסוריא (17) ודאיויא ושידיא ולילאתא ומהאשבאתא בישאתא " pebble-spirits, spirits, ..., demons, devils, liliths and evil designs ", ואסותא תהוילה לזוה " and let there be health to him, to his wife ", על ראזיא דרקיהא כולהון (18) " against all the mysteries of the firmament ", ומלאכיא דרקיהא ולגיטינין על סאדאניא דארקא כולהון " and the angels of the firmament *and* grasped on the foundations of the earth, all of them ", דיתבא ודקימא{מא} כולהין (19) " which sitting and *standing,* all of them ", ועתכבישון " and be conquered ", ראזא תתאיא " lower mystery ", תתאיאתא " lower " (f. pl.), כולכון עתכפיף ופוק מן (20) קודאמה דזיזתאק מן באיתה מן אלה ומן " all of you be bent and get out of the presence of Ziztaq, away from his house, *tent* and ", מן ארביא זאויאתא דבאיתה דזיזתאק עתכפיף ופוק מינה בראזא ומלאלא דהיביל עותרא " from the four corners of Zitztaq's house, be bent and get out of it by the mystery and by the word of Hibil Utra ", ואתין סבון האלן מומאתא (21) " and as for you, take these oaths ! ", עלואיכון מלאכא חדא דבין פתאהיל לעייל רבא שכינא שכינתא דהומבילא מלאכיא הימניא דלאהיא (22) על אנפא דארקא " over you a certain angel that is between Ptahil and the great El, the *divine presence* of *destruction,* the faithful, *frightful* angels on the face of the earth ", מלאכא שליט עלואיכון " the angel is ruler over you ", מן ארביא זאויאתא דתיביל כולהא(!) ורק[י]הא כולה " from the four corners of all the world and all the firmament ", אלאהיא (24 : exterior) " gods ", נאפיק (25) " going out ", בנהורא " in light ", ואסותא תהוילה לבאיתה דאורה היכלה וביניאנה דזיזתאק בר " and let there be health to the house, dwelling, mansion and building of Ziztaq son of ", והייא זאכין לכולהון " and Life is victorious over all practices ". עובאדיא

Metropolitan

The Metropolitan Museum in New York City has two bowls from the excavations at Ctesiphon. Both are in imperfect condition. ([1])

No. 32.150.89 : sixteen lines of Mandaic.

No. 32.150.90 : twelve lines of Aramaic.

Princeton

There is a fine Mandaean specimen in the library of Princeton University (no. Ex 4283): בשומא דַהייא אסותא תהוילה לביתה דו[רה] (2) היכלה ובניאנה דשאבאור(!) (3) בר מאמאי (4) עסיר[אן] ראזא (5) עלאיא בראזא תתאיא (6) עסיר ראזא תתאיא בראזא (7) עלאיא עסי(ר) רא(זא) דעוספירא (8) עלאיא בראזא דעוספירא תתיא (9) עסיר ראזא דעוספירא תתאיא (10) בראזא דעוספירא עלאיא עסירא (11) שומיא שומאיכון דיויא שידיא (12) סהריא רוהיא הומריא רוהיא ליליאתא (13) ורוהיא בישתא (14) גולגיאתא רורבאתא דהיבלא (15) מרכבאתא רורבאתא דהישוכא (16) בהאהו עוקדא דעתסרא בה (17) ועתקדא סבאן אלאהיא אבוהון דכולהון (18) שידיא ודיויא הומריא ליליאתא רוהיא (19) בישתא גלגיאתא רורבאתא דהיבילא (20) מרכבאתא רורבאתא (21) דהישוכא דיויא (22) בהאהו עסורא ד(23)עתסרא בה " In the name of Life! Let there be health unto the house, dwelling, mansion, and building of Šabawr son of Mamay. Bound is the upper mystery in the nether mystery; bound is the nether mystery in the upper mystery; bound is the mystery of the upper heaven in the mystery of the nether heaven. Bound is the mystery of the nether heaven in the mystery of the upper heaven. Bound are the names — your names, O demons, devils, crescent spirits, pebble spirits, liliths and evil spirits, great spheres of *corruption,* great chariots of darkness — with that bond by which have been bound and tied ..... (*of*) the gods, the father of all the devils and demons, pebble-spirits,

([1]) While these pages were in proof, I was informed that the Metropolitan had acquired two more bowls: nos. 86.11.259 and 86.11.260.

liliths, evil spirits, great spheres of *corruption,* great chariots of darkness, demons — yea by that bond by which have been bound ", דדורא (24) " of the dwelling ", ובנאתה ואהה ואהואתה (25) " and his daughters, brothers and sisters ", דלביתא וכולהין(26) " of the house and all of them ", ומאיכיא וסגדא (27) " and bowing and sinking ", דלליא היזואניא עקומיא היואריא (35; cf. 37-38) " black, white ", דיממא שאמשיא דיממא (40) " of the night, visons of the day suns of the day ", מן בית (42) דשאבור (43) בר מאמאי מן בית (44) ענתתה ובנה וקניאנה " from the house of Šabor son of Mamay, from the house of his wife and sons and property ", ומן פירא (46) דלליא || (45) מן זירא ,, from the x of the night " || " and from the y of the day ", דיממא לרהקון " let them be distant ", (48) ושורבאתא כולהון " and the broods, all of them ", (51) בשום (50) {בשום} מלאכא בשום גברעיל(?) " the angel, in the name of the angel- *Gabriel,* in the name of ʾAdonay ", מלאכא דהדין אסרא (52) " the angel of this charm ", לאלאם (58) אלמין (56) ברקא מן שומיא אמין ואסותא תהוילה (59) לביתה דורה היכלה ובניאנה דשאבור (60) בר מאמאי והייא זכין " for ever and ever, amen; and let there be health unto the house, dwelling, mansion and building of Šabor son of Mamay; and Life is victorious ".

Notes on Aramaic Incantations

The study of the bowls is in need of considerable refinement. The ceramic shapes, scripts, dialects and incantation formulae will have to be scrutinized and classified before the texts can be used critically and fully as historic evidence.

Franz Rosenthal surveys the bowl literature admirably in his useful volume *Die aramaistische Forschung,* Leiden, 1939, 218-223, 233-235. (1) However, he is mistaken in his only specific point of criticism of my work on the Aramaic incantation in cuneiform. Nowhere have I rendered *ma-li-e mi-il-in-ni* by anything like " Anklāger " (p. 35, n. 1.) (I have discussed the term again in *Orientalia* IX, 1940, 36, n. 1.) It is impossible to comment on his general criticism because he does not say what he has in mind.

(1) Rosenthal omits P. Lacau, " Une coupe d'incantation ", *Revue d'Assyriologie* III, 1894, pp. 49-51.

Emend ואיכרין to ואיכ(ו)רין in H : 7; cf. note on 11 : 11, above.

Perhaps the opening words of H : 3 are to be divided thus: ונדריא בר כלטום "and N. son of K.". Similarly ינן in H : 9.

In H : 14 translate: "may *ye* not stand".

הלין is a personal name in K and Mo. 10, which were written for the same three clients. I am inclined to identify the name with הלין in Iraq Museum, no. 11113 discussed above; i. e., הליָ(ו)ן (cf. note on 1 : 2 above).

My thesis that the bowls (e. g., K and Mo. 8) refer to the divorce custom in Hosea 2 : 3 ff. (see my note on K : 3-4) is confirmed by the unmistakable citation of Hosea 2 : 3-6 in Mo. 26 : 7-8.

Mrs. E. S. Drower informs me that her Mandaean investigations tend to indicate that the אגרתא (literally, "epistle") of text L is a written (personified?) curse.

The occurrence of לאילה ולאיסתר "to god and goddess" in L : 8 is instructive. In Mandaean, אלאהיא regularly designates false pagan gods. However, it is at first surprising to find אילה with pagan connotation in a "Jewish" Aramaic text like L. Actually, incantations tend to be interconfessional and so we find Jews, Christians, Mandaeans and others drawing on a composite stock of magic lore.

In M, read יאהבויא as "Yahboy" and בינדאדויא as "Bindadoy".

The belief that the curser must bless the cursed, if the effect of the curse is to be undone (so in M : 20, 23), is found in Judges 17 : 2, II Samuel 21 : 3 and, as my student Mr. Richard Suffern calls to my attention, Genesis 32 : 27. All three biblical situations are of types that evoke hearty malediction.

It was the names of Nanak and Gurdas connected (much later, of course) with the rise of Sikhs that suggested the reading of these names in text 11. There is no epigraphical objection to נורדם. נ(א)נאוך is less certain because of the twofold *mater lectionis* (או). Hovewer, see the note on 1 : 2 (the examples in the note on 6 : 1 are not quite satisfactory because the *-h* was at least originally consonantal).

ב "from" which is preferable to "in" (or even "with") in British Museum 91751 : 8 (cited above), recalls Ugaritic *b* which means both "from" and "in". So too in Hebrew; e. g., השתים במזרקי יין (Amos 6 : 6) — Cf. Acc. *ina* "from" e. g., *Orientalia* 1938, p. 223, § 2 : 2(2.) — Similarly, *l* means "from" as well as "to/for" in Ugaritic. I have found several possible examples of *l* "from" in Hebrew; e. g., הוא שאול ליהוה (1 Sam. 1 : 28) || שאלתי מעמו (v. 27), כי מיהוה שאלתיו (v. 20) || לנצח (Lachish ostracon 3 : 10) in the sense of standard Hebrew מעולם (and incidentally the expression לעולם ועד has more force if taken to be synonymous with מעולם ועד עולם; i. e., with *l* "from"). Since Dr. Leo Oppenheim kindly called my attention to *la* "from" in Neo-Babylonian (e. g., *la-qâtê* = *ištu qâtê*), I am not so sure that *l/b* "from" were vocalized differently from *l* "to/for" and *b* "in" in Ugaritic; cf. my *Ugaritic Grammar*, p. 68. Ginsberg, however, still insists on a distinction in pronunciation between *b/l* "from" and *b/l* "in/to" not only on account of South Arabic *bn/ln* "from" but also because Ugaritic, unlike Hebrew (which has מן) or Acc. (which has *ištu/ultu*), has no other word expressing "from".

British Museum, no. 91725

Harvard Semitic Museum, no. 8669

Übersetzung der philosophischen Lehrsprüche in Dillmanns "Chrestomathia Aethiopica"

Sebastian Euringer – Dillingen a. d. Donau

Aug. Dillmann hat in seiner *Chrestomathia Aethiopica*, Lipsiae 1866 (1), S. 40-45, das bei den Abessiniern sehr verbreitete Werk *Maṣḥafa falāsfā ṭabibān*, ' Das Buch der weisen Philosophen ' (2), exzerpiert, um ein ' orationis philosophicae ejusdemque arabizantis specimen ' (S. XI) zu geben. Zu seiner Ausgabe benützte er eine gute Handschrift der Rüppellschen Sammlung (Frankfurt a. M., Stadtbibl. Äthiop. 12; ungefähr Mitte des XVIII. Jh.) (3). Aus ihr stammt auch die Abteilung und Nummerierung der Sprüche.

Den arabischen Grundtext der äthiopischen Übersetzung glaubt K. Merkle (4) in einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek (Arab. 4811; A. M. 1440 = A. D. 1723/4) (5) gefunden zu haben. Diese christliche Spruchsammlung geht zu einem sehr grossen Teile direkt oder indirekt auf den *Kitāb ādāb al-falāsifa*, ' Das Buch der Sinnsprüche der Philosophen ', auch *Kitāb nawādir al-falāsifa*, ' Das Buch der Raritäten der Philosophen ' und ähnlich betitelt, zurück, das der berühmte nestorianische Diakon und Arzt Abū Zaid Ḥunain ibn Isḥāq († 876) (6) aus dem Griechischen kompiliert und übersetzt hat. Sein Werk fand grossen Anklang und auch Nachahmung. Bis in den fernen Westen kamen seine ' Sittensprüche ', wo sie ins Hebräische und ins Spa-

(1) Ein anastatischer Neudruck mit *Addenda et Corrigenda* von E. Littmann wird in Kürze erscheinen.

(2) C. H. Cornill, መጽሐፈ ፡ ፈላስፋ ፡ ጠቢባን ፡ *Das Buch der weisen Philosophen. Nach dem Aethiopischen untersucht*, Leipzig 1875.

(3) L. Goldschmidt, *Die abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main*, Berlin 1897, S. 54-55; Cornill, *op. cit.*, S. 7-9.

(4) *Die Sittensprüche der Philosophen, ' Kitāb ādāb al-falāsifa ' von Ḥonein ibn Isḥāq, in der Überarbeitung des Muḥammād ibn ʿAlī al-Anṣārī*, Leipzig 1921, S. 20 f.

(5) R. Griveau, *Notices des manuscrits arabes chrétiens entrés à la Bibliothèque Nationale depuis la publication du Catalogue* in *ROC.* XIV (1909), S. 277.

(6) Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 227-230, 352; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Suppl. I, Leiden 1937, S. 366-369, 956; *Orientalia*, NS. IX (1940), S. 159-160.

nische, nach Ägypten und Äthiopien, wo sie ins Ge'ez übersetzt wurden (1). Im arabischen Kulturkreis enstanden verschiedene Rezensionen. Daraus dass wir es mit Exzerpten zu tun haben, erklärt sich der Mangel einer straffen Ordnung. Ḥunain scheint den Namen des Autors möglichst jedem Spruch vorangestellt zu haben (Lemma); dies ist aber im Laufe der Überlieferung in Unordnung geraten.

Aus dem Kolophon des äthiopischen Buches (2) wissen wir, dass die Übersetzung ins Ge'ez von dem Bischof Michael, Sohn des Abbā Michael, stammt; aber über ihn ist uns weiter nichts bekannt (3). Es bestehen in den zahlreichen Handschriften des Buches (4) wenigstens zwei Rezensionen (5).

Meine deutsche Übersetzung ist möglichst wörtlich gehalten. Ich musste aber auf die Wiedergabe einiger Feinheiten verzichten, um der deutschen Sprache nicht zu viel Gewalt anzutun. Daher habe ich die enklitische Partikel ሰ nicht übersetzt, wenn sie in Nachahmung der Vorlage إِنَّ das betonte Wort hervorhebt; ferner habe ich ዝ unbeachtet gelassen, wenn es sich nicht durch 'auch', 'dagegen' oder ähnlich wiedergeben liess. Desgleichen አስመ ፡, das im Äthiopischen ähnlich wie ὅτι im Griechischen die

(1) Über die Herkunft der gesammelten Sprüche, ihre Weiterverbreitung, die Zuverlässigkeit Ḥunains und andere Fragen vgl. Cornill, *op. cit.*; Aug. Müller, *Über einige arabische Sentenzensammlungen* in *ZDMG.* XXXI, (1877), S. 506-528; A. Loewenthal, *Honein Ibn Ishāk, Sinnsprüche der Philosophen. Nach der hebräischen Übersetzung Charisi's ins Deutsche übertragen und erläutert,* Berlin 1896; K. Merkle, *op. cit.* Siehe auch J. Simon S. I., *Notes bibliographiques sur les textes de la «Chrestomathia Aethiopica» de A. Dillmann,* in *Orientalia,* NS. X (1941), S. 298, Anm. 1.

(2) Vgl. Cornill, *op. cit.,* S. 7; C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie,* Paris 1914. S. 213.

(3) In seiner *Storia della letteratura etiopica,* Roma 1932, S. 80, setzt I. Guidi die Übersetzung des Buches unter die Werke, die im XVI. Jh. entstanden sind.

(4) Zwölf Handschriften des Buches sind aufgezählt in C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina,* Roma 1900, S. 57. Einige andere sind jetzt hinzuzufügen, z. B. Berlin. Orient. Quart. 1011 (XVII. Jh.): M. Chaîne, *Invent. somm. des mss. éthiop. de Berlin acquis depuis 1878* in *ROC.* XVII (1912), S. 56; Paris. Fonds éthiop. 205 (XIX. Jh.): Ders., *Catal. mss. éthiop. Mondon-Vidailhet,* Paris 1913, S. 10-11; Vatic. aethiop. 118 (XIX. Jh.): S. Grébaut-E. Tisserant, *Codd. aethiop. Vatic.,* I, Città del Vaticano 1935, S. 477-479. — Die ältesten Handschriften wären: Wien. Aethiop. I (XVI. Jh.), vgl. N. Rhodokanakis, *Äthiop. Hss. Wien* (*Sitzungsber. Wien,* CLI, 4), Wien 1906, S. 13-15, und Paris. Abbadie 81 (XVI. Jh.), vgl. M. Chaîne, *Catal. mss. éthiop. Abbadie,* Paris 1912, S. 54; (oder XVII. Jh.), vgl. C. Conti Rossini, *Notice mss. éthiop. Abbadie,* Paris 1914, S. 213.

(5) Vgl. z. B. H. Zotenberg, *Catal. mss. éthiop. Bibl. Nat.,* Paris 1877, S. 257-261; Rhodokanakis, *op. cit.,* S. 13-14; Grébaut-Tisserant, *op. cit.,* S. 475-477.

direkte Rede einführen kann. In einigen Sprüchen, wo sich die 'er sagte' zu sehr häufen würden, habe ich ይቤ ፡ zur Abwechselung freier durch 'Antwort' gegeben.

Die Bemerkungen wollen nur das Verständnis gelegentlich erleichtern, aber keineswegs erschöpfend sein. Die Parallelen aus der arabischen Vorlage (Paris. Arab. 4811) und aus sonstiger Literatur sowie die Hinweise auf die arabischen Missverständnisse verdanke ich dem längst schon heimgegangenen Orientalisten Pfarrer K. Merkle.

***

1. Ein weiser Jüngling ist besser als ein törichter Greis. Wohlerzogenheit ist kostbarer als kostbare Edelsteine und macht geringe Leute geehrt und stellt sie an die Stelle der Angesehenen und macht geehrt ohne Verbindungen und gewährt viele Hilfe, wenn man keine Familie hat; die Weisheit ist ja mächtiger als zahlreiche Verwandtschaft, und auch Wissen ist angesehener als angesehene Verwandtschaft. Gute Bildung ist besser als ein guter Freund, und ein Buch ist auch ein Tröster für einen Betrübten (1). — 4. Ein König fragte und sagte: 'Wie wird die Zeit?' Man sagte zu ihm: 'Du selbst bist ja die Zeit. Wenn du sie gut machst, dann wird sie gut sein, und wenn du sie schlecht machst, dann wird die Zeit schlecht sein' — 6. Man sagte zu jemand: 'Wer hat

(1) Dieser Spruch spielt mit dem Worte und Begriffe ክብረ ፡ . Um dies auch in der Übersetzung kenntlich zu machen, habe ich die betreffenden Wörter durch den Druck hervorgehoben. Denn überall beim gleichen Wortstamme zu bleiben, ging im Deutschen nicht. — Wohlerzogenheit] Das Ideal der Sammler dieser Sprüche ist eine Synthese etwa der καλοκαγαθία der Griechen und der παιδεία, 'disciplina', מוּסָר der didaktischen Bücher des A. T. Es ist daher sehr schwer, die genaue Bedeutung der gewählten Termini richtig wiederzugeben. Ich habe hier die Übersetzung von ተግሣጽ ፡ mit 'Wohlerzogenheit' versucht, um das Etymon ገሠጸ ፡ 'erudire' zur Geltung zu bringen, denn 'Zucht' ist zu allgemein und 'Selbstzucht' zu einseitig. — stellt sie an die Stelle] Wieder Wortspiel. Die Wohlerzogenheit gibt ihnen das Recht, dort zu stehen, wo die Angesehenen ihren Ehrenplatz haben; vgl. Ps. 112, 7-8. Die Auffassung, dass sie den Platz der verdrängten Vornehmen einnehmen dürfen (etwa wie im Magnificat, Lc. 1, 52), ist hier abwegig. Es ist gemeint 'an die Stelle', nicht 'anstelle'. — ohne Verbindungen] ohne Konnexionen, ohne Protektion. ተባይጽ ፡ ist von ቢጽ ፡ 'Genosse', 'Kamerad', gebildet, wie etwa populär 'Vetterleswirtschaft', feiner 'Nepotismus'. — Dieser erste Spruch gibt das Ziel dieser Spruchweisheit an und steht daher ganz passend am Anfang als Einleitung.

dich erzogen?' (1) Er sagte: 'Ich sah die Torheit der Toren, vermied sie und wurde so erzogen'. — 8. Diogenes der Weise sah einen törichten Menschen auf einem Steine sitzen und sagte: 'Seht, es sitzt ein Stein auf einem Steine'. — 10. Man sagte zu Platon: 'Wie kann man sich an seinem Feinde rächen?' Und er antwortete: 'Wenn man ihn mit Wohltaten überhäuft' (2). — Man sagte zu einem Weisen: 'Welches Ding nützt und macht doch nicht traurig?' Er antwortete: 'Der Tod böser Menschen'. — 14. Diogenes sah jemand mit schönem Gesichte, der log; da sagte er: 'Das Haus ist ja gut, aber sein Bewohner ist böse'. — 18. Man sagte zu einem Mönche: 'Warum hast du die Welt verlassen?' Er antwortete: 'Ich wusste, dass ich aus ihr gezwungen fortgehen werde; da zog ich es vor, aus ihr freiwillig fortzugehen'. Man sagte zu ihm: 'Wie siehst du die Welt?' Er antwortete: 'Wie sie Leiber schafft und Seelen erneuert und den Tod herbeiführt'. — 25. Ein widerstrebender Meister ist besser als ein hilfsbereiter Tor. — 27. Unkeuschheit bringt Armut, Keuschheit aber Segen und Erhöhung. — 34. Ein Weiser sagte: 'Es gibt wahrlich viererlei Menschen: Einen, der etwas weiss und es lehrt, weil er ein Meister ist; dieser ist ein Meister, ihn fraget und von ihm lernet! Und einen, der etwas weiss, es aber nicht lehrt, obwohl er ein Meister ist; dieser ist klug, ihn rühmet! Und einen, der nichts weiss und nichts lehrt (3); dieser ist belehrbar; belehret ihn und leitet ihn! Und einen, der nichts weiss und sich nicht belehren lässt; dieser ist ein Tor; meidet ihn!' — 42. Pythagoras sagte: 'Freundschaft (wörtl.: Bruderschaft) ist eine (einzige) Seele in getrenntem und geschiedenem Fleische (Leibe)'. — 44. Ein Weiser sagte: 'Der ungemischte Wein ist wie ein tyrannischer König, der gemischte aber wie ein gerechter König. Auch ist reines Getränk wie reines Öl in der Lampe, aber trübes trübt den Verstand, erzeugt im Körper Leiden und Zittern und macht ihn aufgedunsen'. — Man sagte zu ihm: 'Belehre mich über die Speisen!' Er sagte: 'Wahrlich es gibt viele und verschiedenartige Speisen; daher sage ich: 'Der Mensch esse nicht viel von

(1) ገሠጸ : im Sinne der 'Wohlerzogenheit' (ተግሣጽ :) in Nr. 1.

(2) Wörtl.: 'wenn man das Wohltun gegen ihn überaus viel macht'.

(3) Zu dieser Stelle merkt DILLMANN an, dass die Hs. ወይሜህር : hat, also: 'der nichts weiss und (doch) lehrt'; das gibt aber keinen Sinn; denn ein solcher ist doch nicht belehrbar. Daher will D. lesen, entweder ወኢይሜህር : 'und nichts lehrt' oder ወይትመህር : 'und sich belehren lässt'. Erstere Lesart hat er in den Text aufgenommen und darnach habe ich übersetzt.

ihnen, damit die tierische Begierde nicht über ihn die Übermacht gewinne!' — Man sagte: 'Worin zeigt sich die Vollendung der Einsicht eines Menschen?' Antwort: 'Wenn er das Mass nicht überschreitet'. — [Man sagte:] 'Wodurch erwirbt sich die Weisheit Ruhm?' Antwort: 'Wenn man geduldig bleibt, wann man eine Schmähung hört'. — Man sagte zu einem Weisen: 'Welches ist denn der Nutzen des Besitzes?' Antwort: 'Wenn man ihn dem gibt, dem er nützt'. — 49. Es ist besser stumm zu sein, als lügnerisch zu reden. — 50. Ein Weiser sagte: 'Fröhliche Menschen erkennt man, wenn sie sich treffen, und zuverlässige Menschen, wenn sie nehmen und zurückgeben; Kind und Familie erkennt man zur Zeit der Not und des Mangels und die Freundschaft zur Zeit des Unglücks und der Traurigkeit'. — 53. Gregor sagte: 'Die Stärke ist des Löwen, die Sanftmut des Kalbes (1), die Weisheit des Vogels Guenbāḥ (Pelikan) (2), die Sorgfalt der Arbeit der Spinne und schönes Erzeugnis der Biene und das Sammeln von Vorrat der Ameise (Art)'. — 56. Pythagoras der Weise sagte: 'Wenn die Seele nicht über den Leib siegt, dann wird der Leib das Grab der Seele sein'. — 57. Wenn du einen Sünder zurechtweisest, dann fasse ihn mit der Klugheit der Rede und mit der Sanftmut des Wortes, damit er sich nicht von dir fernhalte und dir seine Sünden verheimliche und sich nicht das Sündigen (3) zur Gewohnheit mache wie das Essen und Trinken. — 58. Ein Weiser sagte: 'Wenn du willst, dass dein Ansehen bei den Menschen gross sei, dann sei nicht gross bei dir; sondern sei bescheiden und brüste dich nicht; denn das Rühmen deiner Tüchtigkeit ist besser im Munde deiner Genossen als dein Selbstlob in deinem Munde; denn dieses ist Sache von Toren'. Und wiederum sagte er: 'Wenn du siehst, dass ein Hund seinen Herrn verlässt und dir nachläuft, so verjage

(1) ዖር፡ bedeutet 'Stier'; aber diesem kann man keine Sanftmut nachrühmen. Da aber μόσχος wiederholt ዖር፡ übersetzt wird (siehe die Belege bei DILLMANN, *Lex. aeth.*, S. 384), habe ich es provisorisch mit 'Kalb' wiedergegeben.

(2) Im Arabischen: des Wolfes (الذئب). — Über den 'Vogel Guenbāḥ' siehe DILLMANN, *Lex. aeth.*, S. 1176. Dort sind verschiedene Ansichten über seine Identifizierung angegeben: abessinischer Hornvogel *(bucerus abyssinicus)*, Kasuar, Pelikan. Letzterer Vogel wird wohl hier gemeint sein. Der äthiopische *Physiologus*, ed. HOMMEL, Nr. 4, S. 5 und 49, weiss aber vom 'Vogel, dessen Name *Palkān* (Pelikan) ist, welcher der Gerāb (ግራብ፡) ist' nur seine Liebe zu seinen Jungen, nicht aber seine Weisheit zu rühmen.

(3) ግዕዘ፡ ኀጢአት፡ 'die Handlungsweise der Sünde'.

ihn mit einem Steine; denn er wird auch dich verlassen, wie er seinen Herrn verlassen hat'. — 63. Diogenes der Weise sah eine Greisin, die überaus gebrechlich war (1), und sagte zu ihr: 'Wenn du für die Lebenden geschmückt bist, dann bist du eine Schwindlerin; wenn du dich aber für die Toten geschmückt hast, dann beeile dich, Gutes zu tun!' — Es wird weiterhin über ihn berichtet dass er eine Magd ein Buch studieren (2) sah, da sagte er: 'Man tränkt ihre (der Magd) Pfeile mit Gift' (3). — 71. Die Gelehrten sind die Gestirne der Leute der Erde (4). — 74. Wer das Schwert des Truges gegen seinen Kameraden schleift, wird durch dasselbe selbst getötet werden (5), und wer seinem Bruder eine Grube gräbt (6), wird in sie fallen, und wer einen schlechten Charakter hat, der macht sich viele Feinde, und wer einen guten Charakter hat, verschönt sich das Leben, und wer viele Begierden hat, dessen Kummer dauert bis in Ewigkeit, wenn er seine Begierden nicht aufgibt; denn die Begierde ist eine Mutter des Kummers, den sie fortwährend gebiert. Und wer viel lacht, dessen Ansehen schwindet, und wer viele Liebschaften hat (7), den verachtet man; wer aber die Gewohnheit der Nachgiebigkeit erworben hat,

(1) Hier ist die Pointe ausgefallen; es muss ወተደለወት ፡ eingesetzt werden: አረጊት ፡ ዘደክመት ፡ ፈድፋደ ፡ ወተደለወት ፡ 'eine Greisin, die überaus gebrechlich war und sich [doch] geschmückt hatte'.

(2) Wahrscheinlich hat der Übersetzer einen Infinitiv كتاب 'schreiben', fälschlich als Substantiv 'Buch' verstanden, so dass man als Vorlage etwa annehmen darf: 'welcher das Schreiben gelehrt wurde'. — Arabisch: 'Da er eine Frau sah, die einer Sklavin das Schreiben lehrte, da sagte er: "Du tränkst einen Pfeil mit Gift, damit sie (einmal) damit auf die Leute schiesse"'.

(3) Man gibt durch besseren Unterricht der unteren Klassen, diesen gefährliche geistige Waffen gegen ihre Herren in die Hand.

(4) Dieser sonderbare Spruch wird durch Daniel 12, 3 etwas verständlicher: 'Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates'. Aber die Lösung gibt die arabische Vorlage اهل المعروف: 'Die Leute der Güte', 'die Wohltätigen'. Dies hat der Übersetzer mit اهل المعارف 'die Leute der Kenntnisse' verwechselt. 'Die Wohltätigen sind Sterne für die Leute der Erde' ist zwar immer noch sonderbar; aber vielleicht ist noch ein zweites Missverständnis vorhanden.

(5) Mt. 26, 52.

(6) Sirach 27, 29.

(7) Vielleicht besser: 'Wer viele Freundschaften schliesst'; denn das kann ተማሕዞት ፡ auch heissen; wörtlich: 'wessen Freundschaftenschliessen häufig ist'. Vor dem, der sich jedem an den Hals wirft, hat man keinen Respekt. Arabisch: 'Spiel', 'Scherz', 'Neckerei' مزاح: also 'wer viel scherzt'.

der ist von Feindschaft verschont, und wer sein Geheimnis geheim hält, der bleibt verschont von schlechten Nachreden (1). — 81. Ein Weiser sagte: 'Ein guter Charakter ist gleich einem starken Seil, mit dem man zu sich denjenigen heranzieht und herbringt, der einem nützlich ist, und gleich einer Schleuder, mit der man durch Schleudern den vertreibt, der einem schädlich ist'. — 88. Man sagte: 'Beherrsche den Zorn, damit du nicht Holz für die Hölle werdest, und halte deine Zunge im Zaume, damit du nicht nachher Kummer habest!' — 90. Man sagte: 'Wenn du auch beim Reden den kürzeren gezogen hast, so wirst du beim Schweigen nicht den kürzeren ziehen; denn wenn das Reden Silber ist, so ist doch das Schweigen Gold'. — 91. Wessen Reden viele sind, dessen Lügen sind auch viele, und wessen Reichtümer viele sind, dessen Sünden sind auch viele. — 96. Sei zufrieden mit dem, was dir Gott beschieden hat, und du wirst reich sein; vertraue auf den Herrn, so wird er dich allein behüten; und halte gute Nachbarschaft mit deinem Nachbarn, und du wirst bei jedermann beliebt sein; und berate dich bei all deinen Nöten mit den Gottesfürchtigen, auf dass du erfolgreich seist! — 99. Einer der Weisen sagte: 'Was du für dich hassest, das hasse auch für deinen Nächsten; und wünsche deinem Nächsten, was du dir wünschest!' (2) — Man sagte: 'Verschaffe dir Nachbarn, bevor du Häuser baust, und Gefährten, bevor du auf die Reise gehst!' (3) — 108. Ein Weiser sagte: 'Offenbare nicht deinen Leuten noch deinem Sohne die Grösse deines Vermögens; denn wenn sie sehen, dass dein Vermögen gross ist, dann werden sie deinen Tod herbeisehnen; wenn sie aber sehen, dass es gering ist, dann werden sie dich verachten'. Und weiterhin sagte er: 'Offenbare nicht deiner Geliebten deine Liebe zu ihr, damit sie (die Geliebte) nicht die Herrschaft über dich erlange!' — 131. Weib und Kinder sind Fäulnis für das Vermögen. — 133. Man sagte: 'Ein Freier ist ein Freier, auch wenn ihn Armut

(1) Das scheint keinen rechten Sinn zu geben; vielleicht allgemeiner: 'von bösen Dingen'.

(2) Arabisch: 'Was du an anderen hässlich findest, das halte auch für hässlich an dir selbst!'

(3) Arabisch gereimt:

اتخذ الجار
قبل الدار
والرفيق
قبل الطريق

trifft und die Zeit ihn verachtet; aber auch der Sklave ist immer Sklave, auch wenn die Zeit ihm günstig ist und die Welt ihm hilft'. — 155. Wenn jemand seine Freude hat am Erzählen, so sei ihm nicht abgeneigt und sage nicht: 'Dies haben wir schon früher (wörtl.: vor heute) gehört', damit du ihn nicht betrübest; sondern nimm seine Rede mit Wohlgefallen auf, auch wenn du sie schon kennen solltest; denn ein guter Sitz (1) ist ein Mann, wenn er sein Herz weit macht, um die Rede zu hören, die man ihm erzählen will!' — 156. Man sagte: 'Unterschätze deine Feinde nicht; denn dadurch würdest du ihnen unterlegen sein!' — 159. Mein Sohn! Sei zufrieden mit dem, was dir Gott beschieden hat, dann wirst du reicher sein als alle Menschen! — 160. Zwei Dinge gehen nicht ohne Lüge ab: wenn man viele Vorwände und wenn man viele Hoffnungen macht. — Ein Weiser sagte: 'Ich habe viel Süsses gesehen, aber ich fand nichts, was süsser wäre als die drei Dinge, welche sind: Genügsamkeit und Weisheit (2) und Reichtum, der ohne Unrecht wurde'. — 162. Mein Sohn! Erzürne dich nicht, wenn du dich streitest; denn der Zorn verdirbt deine Sache und lässt deine Feinde den Sieg über dich davontragen! — 173. Ein Mensch, der mit seinem Vermögen gegen sich geizt, der sammelt Vermögen für seinen Nächsten. Ein Mensch, der Vermögen besitzt und es nicht selbst geniesst, der ist wahrhaft arm und elend (3). — 174. Wenn der Tor etwas gehört hat, so erfasst

(1) መንበር: 'Thron', 'Sessel', 'Sitz'; aber all dies gibt keinen Sinn. Hier hilft die arabische Vorlage aus der Verlegenheit: فإنّ حسنَ المُجالَسَةِ تَوْسيعُ الجليس حديثَهُ والاستماعُ منه. 'Denn eine schöne Geselligkeit ist es, wenn der Tischgenosse lang und breit erzählt und man ihm doch zuhört'. Wenn man መንበር: mit 'Gesellschafter' übersetzen dürfte, dann würde es lauten: 'Ein guter Gesellschafter ist der Mann, der willig zuhört, wenn einer noch so langweilig erzählt'. Aber das heisst መንበር: nicht. Der Übersetzer scheint mit *al-muǧālasa* nicht zurechtgekommen zu sein und dann nach dem Stammworte جلس = ነበረ + Vorsilbe *ma* übersetzt zu haben.

(2) Vielleicht besser: 'Wissen'. — Cf. Hermes Trismegistus. ed. O. Bardenhewer (Bonnae 1873), cap. V, § 6, S. 44: 'Equidem omnes voluptates contemplatus sum, o anima, neque vero quidquam inveni quod magis voluptarium esset tribus rebus: scientia, copia, securitate (العلم والغنى والامن)'. In einer Anmerkung dazu, S. 130, erklärt B. die 'Diskrepanz' zwischen dem arabischen und äthiopischen Text mit einem Irrtum 'interpretis aethiopici vocabulum الغني minus recte intelligentis'. Aber غنى ist ganz richtig mit ብዕል: 'Reichtum' übersetzt.

(3) Vgl. Sirach 14, 4 f.

ihn die Begierde es weiter zu verbreiten; der Weise dagegen verschweigt und verheimlicht, was er gehört hat, und bewahrt, was ihm (davon) nützlich ist (1). — Mein Sohn! Strecke deine Hand aus zu den Armen, damit du vollkommenen Segen erlangest, und schätze das Almosengeben nicht gering; denn es ist bei Gott geschätzt. — 177. Gib den Armen mit gutem Worte und mit frohem Angesichte und mit mildem Herzen und mit freigebiger Hand, damit du dafür belohnt werdest! — 178. Mein Sohn! Übergib deine Waffen nicht dem Räuber, dass er dich nicht damit töte, und mäste nicht deinen Hund, dass er dich nicht beisse! — Wenn der Tor lacht, dann erhebt er seine Stimme; der Weise dagegen lächelt in Bescheidenheit (2). — 181. Man sagte: 'Der Verläumder, der Ohrenbläser, der Betrüger und Augenzwinkerer gehen schnell dahin'. — 193. Der Reiche ist Herr des Hauses auch in der Fremde; der Arme dagegen ist Fremdling (sogar) in seinem (eigenen) Hause. — 202. Man sagte: 'Es pflegten Aristoteles zu sitzen und die Söhne des Reiches vor ihm in seiner Nähe zu stehen'. Und eines Tages sagte er zu einem von ihnen: 'Wenn dir die Herrschaft gegeben würde, wozu würdest du mich machen?' Er sagte zu ihm: 'Ich würde dich zu meinem Ratgeber ernennen'. Und zum einem anderen sagte er: 'Und du, wozu würdest du mich machen?' Er sagte zu ihm: 'Ich würde dich an meiner Herrschaft teilnehmen lassen'. Und zu Alexander, einem von ihnen, sagte er: 'Und du, wozu würdest du mich machen, wenn dir die Herrschaft gegeben würde?' Und er sagte zu ihm: 'O Meister! Frage nicht, wozu ich dich machen würde! Gedulde dich nur bis morgen! Ich werde mit dir machen, was meinesgleichen geziemt, dass er deinesgleichen tue'. — 207. Lege den Neid ab (3); denn er ist die Pforte der Uneinigkeit und die Pforte des Streites! — 209. Man sagt, dass die Hoffnung die Wolke und die Erfüllung (wörtl.: das Geben) der Regen ist (4). — 210. Man sagte zu einem Greise: 'Was ist Klugheit?' Er sagte: 'Das Sorgen unterlassen, sich aber leiten lassen von dem, der war und von dem, der sein wird' (5).

(1) Vgl. Sirach 21, 17 f.

(2) Sirach 21, 23.

(3) Arabisch: statt 'Neid', المزاح 'das Schäkern', 'Necken'.

(4) Arabisch: 'Die Versprechungen sind die Wolken und das Halten ist der Regen'.

(5) Der Spruch ist im Arabischen ursprünglicher: ترك الظنون والاستدلال بما كان على ما يكون 'Das Unterlassen von Grübeleien und das Schliessen von dem, was war, auf das, was sein wird'.

— 211. Man sagte: 'Wenn du einem Edlen eine Wohltat erweisest, so treibt ihn dies zur Wiedervergeltung an; wenn du aber einem Habsüchtigen eine Wohltat erweisest, so treibt ihn dies an, zu dir zurückzukehren, um zu bitten'. — 219. Ein Weiser sagte: 'Den Menschen begleitet nichts von seiner Welt als nur sein Werk. Wer seinem Bruder nicht dankbar ist beim Beginn der Wohltätigkeit gegen ihn, der wird ihm auch nicht dankbar sein beim Ende derselben'. — 234. Viele sagten zu Sokrates (Seḳrāt): 'Warum hast du eine kleine Frau geheiratet, während du doch ein dicker und grosser Mann bist?' Er sagte: 'Weil ich eine kleine einer bösen vorgezogen habe' (1). — 237. Aristoteles sagte zu seinem Schüler: als er ihn unterrichtete, sagte er zu ihm (2): 'Hast du es verstanden?' Antwort: 'Ja'. Er sagte zu ihm: 'Du lügst'. Antwort: 'Wie so?' Er sagte zu ihm: 'Weil das Anzeichen des Verständnisses Freude und Wonne ist, ich aber den Glanz der Wonne nicht in deinem Angesichte sehe'. — 238. Man sagte: 'Leute kamen, indem sie auf dem Wege wanderten und sich verirrten, und traten bei einem Einsiedler ein, der in seiner Klause war. Sie sagten zu ihm: "Wo ist der Weg, o Einsiedler?" Er sagte zu ihnen: "Hier ist der Weg" und wies mit seiner Hand zum Himmel und zeigte (ihn) ihnen'. Und wiederum sagten sie zu ihm: "Warum gehst du immer, indem du einen Stab hältst, obwohl du kein Greis bist und auch nicht krank?" Er sagte: "Weil ich weiss, dass ich wandere; denn dies ist ja die Stätte der Wanderschaft und das Stabhalten ist das Zeichen des Wanderns"'. — 246. Ein Weiser sagte: 'Die Bitterkeit der Geduld reift als Frucht die Süssigkeit, und die Süssigkeit der Trägheit reift als Frucht die Bitterkeit; aber die Frucht der Mühe ist die Ruhe' (3). — 247. Cicero (Ḳoḳoros) und Aristoteles sagten: 'Die Seele ist wesenhaft und ändert sich nicht'. —

(1) Man könnte auch übersetzen: 'Weil ich vom Übel das kleine gewählt habe'. Arabisch: 'Weil ich vom Übel das kleinste gewählt habe'. In einer anderen Spruchsammlung, welche handschriftlich in Berlin ist, lautet die Frage wie im Äthiopischen und die Antwort: 'Weil es immer besser ist, wenn das Übel klein ist'. Dillmann-Bezold, *Grammatik*, S. 419 übersetzen: 'das kleinste Übel'.

(2) Der Anfang des Spruches scheint nicht in Ordnung zu sein; das zweimalige ይቤ፡ stört.

(3) Cf. Hermes Trismegistus, ed. Bardenhewer, XII, 3, S. 95: 'Amaritudo constantiae, o anima, fructum fert dulcedinis et quietis, dulcedo prigritiae fert amaritudinis et ruboris'. In den Anmerkungen dazu, S. 137, zitiert B. diese Stelle aus der Chrestomathie und übersetzt sie.

249. Hippokrates (Abḳerāṭ) und Galenus sagten: ‘Die Seele existiert nur, wenn der Leib existiert, und vergeht, wenn er vergeht, und leidet, wenn er leidet’. — 262. Jemand sagte zu einem Einsiedler: ‘Warum hast du die Welt verlassen und bist Einsiedler geworden?’ Er sagte: ‘Weil ich befürchtete, dass sie mich verlassen werde’. — 289. Das Fasten ist ein Zaum für die begierliche Seele und das Gebet ist ein Zaum für die erzürnbare Seele. — Eine gute Rede, wenn sie wahr und den Hörern verständlich ist, gleicht einem Kleide, das man für jemand zugeschnitten hat und das ihm nicht zu kurz ist. — 291. Man sagte: ‘Das Wissen ist ein Schatz, dessen Besitzer dafür keinen Wächter braucht’. — 292. Die Unterhaltung mit Reichen fügt einem armen Mann Armut zu seiner Armut hinzu; aber die Unterhaltung mit Weisen lässt ihn Besitz und Reichtum gewinnen.

Al-Mubarrad's Epistle on Poetry and Prose

Gustave von Grunebaum - New York

Al-Mubarrad (826-898), the famous author of the *Kâmil,* seems to have been the first to undertake a systematic discussion of the relative value of poetry and prose. His little tract, presented in the then fashionable form of a letter in reply to a question of one Aḥmad b. al-Wâthiq, has been preserved, according to Brockelmann, *GAL* 1, 109, in two manuscripts. Of these only that belonging to the Bayerische Staatsbibliothek in Munich (Cat. Aumer no. 791; henceforth: M) is complete. The other, in the Preussische Staatsbibliothek in Berlin (Cat. Ahlwardt no. 7177; henceforth: B), is a fragment ending at fol. 14^{v} of M and thus containing about two fifths of the text. The edition, therefore, had to be based on M.

The treatise deserves attention because it offers terminology and principles of Arabic literary criticism in the making. Although a good deal of the documentary material used can be found in his *Kâmil,* al-Mubarrad by no means duplicated in the Epistle the observations put forth in his major work.

Aḥmad b. al-Wâthiq asks (fol. 6^{r}): which of the two kinds of eloquence (*balâghatain*) is more eloquent (*ablagh*), the eloquence of poetry (*balâgha ash-shiʿr*) or the eloquence of prose expression and rnymed prose (*balâgha al-khuṭab waʾl-kalâm al-manthûr waʾs-sajʿ*). It is interesting that rhymed prose and prose proper are classed together without any further qualification. In his reply al-Mubarrad explains (8^{r}) that the essentials of eloquence are: comprehensive rendering of the idea, (careful) selection of the verbal expression, and beauty of composition (*iḥâṭa al-qaul biʾl-maʿnà waʾkhtiyâr al-kalâm wa-ḥusn an-naẓm*). If these requirements are met (9^{r} f.), neither balâgha (i. e., neither poetry nor prose) is superior to the other, but the poet is more praiseworthy (*aḥmad*) as he gives as much as the prose writer, while adding metre and rhyme. After arriving at this position al-Mubarrad shifts to various individual points without maintaining any consistent line of reasoning. He

explains, e. g., that (11r f.) a speech defect is apt to detract from the merit of an oratorical achievement — a strange confusion between creation and presentation. Concision and clarity (cf. 11r *abyan* and *wâḍiḥ* as terms of praise) are given as reasons of appreciation. To express an idea in one verse is better than to present it in two verses. The poet has to be careful about the implications of the praise he confers. Qualified praise ranks below unrestricted praise. Throughout this section (11r-20r) al-Mubarrad prefers to exemplify his ideas rather than to state them expressly, following here the traditional technique of Arab critics. The last part of the Epistle (20r-27v) is devoted to a demonstration of the uniqueness of the Prophet as a stylist. His superiority is shown by a comparison of various of his sayings with other people's formulations of identical ideas. This discussion is remarkable as only a short time later the development of the i'jâz doctrine was to prove a singularly strong impulse in the growth of Arabic rhetoric and of Arabic literary criticism in general.

Thus, the interest which the Epistle commands mainly results from the fact that it is so far the only known specimen of a treatise exclusively concerned with a problem of literary theory that has originated in the 9th century A. D. The influence of al-Mubarrad's opinions on the subsequent developments of Arabic literature adds to the importance of the pamphlet (1).

TEXT

رسالة احمدَ بن الواثقِ الى ابى العبّاس محمّد بن (5r; B 20v)[a]
يزيد الثِمالىّ يَسْئَله عن أَفْضَلِ البَلاغتَيْن شِعْرًا ام نَثْرًا [b] وجوابُ ابى
العبّاس عنها (5v)[c] بسم الله الرحمٰن الرحيم[d] كتب احمدُ بن الواثقِ الى

---

[a] M 1r-4v are left blank. — M has the scribe's dedication before the title: لخدمة سيّدنا الوزير الأجلّ الأعزّ شرف العُلَى ابى القسم بن مولانا فَخْر المُلْك أطال الله بقآهما وأعزّ نَصْرَهما وسُلْطانَهما — [b] B نزيد الثمالى — [c] B om. — [d] B has the basmala before the title.

(1) On the next phase of the development cf. the writer's paper: *Arabic Literary Criticism in the 10th Century A. D.*, *JAOS* 61, 51 ff.

ابى العبّاس محمّد بن [a]يزيد الثمالىّ النحوىّ أطالَ اللهُ بقاكَ وأدامَ (6r) عِزَّكَ أَحْبَبْتُ أَعَزَّكَ اللّه أنْ أَعْلَمَ أىُّ البلاغتَيْنِ أَبْلَغُ أبلاغةُ الشِعْر ام بلاغةُ [1]الخُطَب والكلام المنثور والسَجْعِ [b]وأيّتُهما (6v) عندكَ أعَزَّكَ اللّه أبلغُ عَرّفْنى ذلك إنْ [c]شاءَ اللّهُ فكتب اليه أطالَ اللّه بقاكَ وأدَامَ عِزّكَ سألتَ أَعَزَّكَ اللّه عن (7r) البلاغتَيْن فى الشِعْر المرصوف والكلام المنثور أيّتُهما أَوْلَى بأنْ تكونَ المقدَّمة وأحقّ انْ تكونَ على الكمال مَشتَمِلةً (7v) والذى سألتَ عنه أعزّك اللّه من مسائل العقلاء الفضلاء وكلّ ذٰلك فأَنْتَ ذِرْوَتُه وسنامُه فزادَكَ اللّه ولا نَقَصَك (8r) وأَعْلاكَ ولا وَضَعَكَ الجوابُ فيما سألتَ أنّ حقّ البلاغة [d]إحاطة القَوْل بالمعنى واختيارُ الكلام وحُسْن النَظْم (8v) حتّى تكونَ الكلمةُ مقارِبةً أُخْتَها ومعاضِدةً شَكْلَها وأنْ يُقَرَّبَ بها البعيدُ [e]ويُحْذَفَ منها الفُضُولُ فإنِ ٱسْتَوَى (9r) هذا فى الكلام (B 21r) المنثور والكلام المرصوف المُسَمَّى شِعْراً فلم يَفْضُلْ احدُ القِسْمَيْنِ صاحبَه فصاحبُ الكلام المرصوف (9v) أَحْمَدُ لِأَنَّهُ أَتَى بمثْل ما أتى به صاحبُه وزادَ وَزْنًا وقافِيةً والوَزْنُ يَحْمِلُ على الضَرُورة والقافيةُ تضطرّ الى الحِيلةِ [f]وبقيتْ بَيْنَهما (10r) واحدةٌ ليست ممّا تُوجَدُ عند استماع الكلام منهما ولكن [g]يُرْجَعُ اليهما عند قولهما فَيُنْظَرُ [h]أيّهما أشدُّ على [1]الكلام اقتداراً (10v) وأكْثَرُ تسمُّحاً وأَقَلُّ معاناةً وأبْطَأُ معاسرةً فيُعْلَمَ أنّه المقدَّمُ وقد كانت البلغاء تَتَفَقَّدُ ما هو أَقَلُّ من هذا فمن ذلك (11r) أنّ الجُمَحِىَّ خَطَبَ خُطْبَةً فأَحْسَنَها وأجادَها وكان [i]بين ثَنِيَّتَيْه فَرَقٌ وكان يَصْفِرُ اذا تَكَلَّمَ فأجابَه زيد بن علىّ (11v) بن الحُسَيْن بكلام فى وزن كلامه وحُسْن

---

[a] B يزيد — [b] M وأيّتُهُمَا — [c] M شا — [d] M احاطه — [e] MB يُحْذَفُ

[f] M وبقِيَت — [g] MB يرجَعُ — [h] M ايهما — [i] MB بين

نِظامه غَيْرَ أنّه تَقَدَّمَه فى السَّمْع بالسلامة من ذلك الصفير فقال (12r) عبدُ اللّه بن معويةَ بن عبد اللّه بن جعفر [من الكامل]

4 قَلَّتْ قَوادِحُها وتَمَّ عَدِيدُها فَلَهُ بِذاكَ a مَزِيَّةٌ لا تُنْكَرُ

وسأَضْرِبُ لك مَثَلاً ممّا جاء فى البابَيْنِ b يُبَيِّنُ لك (12v) ما بعده (B 21v) ان شاء اللّه c قال الأَعْشَى [من المتقارب]

2 c وَتَبْرُدُ بَرْدَ d رِداءِ العَرُو سِ بالصَيْفِ رَقْرَقْتَ فِيهِ العَبِيرَا
وَتَسْخُنُ لَيْلَةَ لاَ يَسْتَطِيـــــــعُ أَنْ e يَنْبَحَ الكَلْبُ إِلَّا هَرِيرَا

فَتُقْبِّلَ هذا الكلام واسْتُحْسِنَ (13r) ثمّ قيل فى عَيْبه أنّه أَتَى به فى بَيْتَيْنِ وطوّل به الخِطابَ وأَجْوَدُ منه قولُ طَرَفَةَ [من الرمل]

3 h تَطْرُدُ البَرْدَ بِحَرٍّ ساخِنٍ g وعَكِيكَ القَيْظِ إِنْ جاءَ بِقُرّ

(13v) وقيل هذا أَجْمَعُ وأَخْصَرُ وعِيبَ على طرفةَ قولُه [من الرمال]

4 أُسْدُ غِيلٍ فإذاما شَرِبُوا وَهَبُوا كُلَّ أَمُونٍ وطِمِرّْ
ثُمّ راحُوا عَبَقُ المِسْكِ بِهِمْ i يَلْحَفُونَ الأَرْضَ هُدّابَ الأُزُرْ

فقيل إِنّما يَهَبُ هؤلاء القومُ إِذا تغيّرت (14r) عُقُولُهم k وأَمّا الجيّد ما قال عَنْتَرَةُ [من الكامل]

5 فَإِذا شَرِبْتُ فَإِنَّنِي مُسْتَهْلِكٌ مالى وَعِرْضِى وافِرٌ لَمْ l يُكْلَمِ
وَإِذا صَحَوْتُ فما أُقَصِّرُ عَنْ نَدًى وَكَما عَلِمْتِ شَمائِلِى وَتَكَرُّمِى

---

a M مزية — b M B يبيّن — c B adds تعالى — d M تمرد — e M ردا — f M ينبح B ننح — g M B يطرد — h M has a marginal gloss explaining العَكيك شِدَّةُ البَرّ — i B يُلْحِفُونَ — k M وإنّما — l M تُكْلَم

فَخَبَرَ أَنَّ جُودَه باقٍ وأنّه لا (14v) يَبْلُغُ من الشراب ما يثلِمُ عَرْضَه ثمّ قالوا هو حسنٌ جميلٌ الاّ أنّه أَتَى به فى بَيْتَيْنِ هَلَّا قال كما قال إِمْرُؤُ القَيْسِ [a] [من الطويل]

(15r) [6] سَماحَةَ ذا [b] وبِرَّ ذا ووَفاءَ ذا وَنائِلَ ذا اذا صَحا وإذا سَكِرْ [c]

فأمّا الكلام المنثور والموزون فَسأُخْبِرُكَ بما جاءَ منهما فى معنًى وفَضْل أحدهما بما رَسَمْنا اوّلًا على صاحبه (15v) قال قائلٌ للربَيع بن خُثَيْم عند ما رُءِىَ من اجتهاده وإغراقه فى العِبادةِ وانهماكه فى الصَوْم والصلاة وسائرِ سُبُلِ (16r) الخَيْر قتلتَ نفسَك فقال راحتَها أطلبُ [d] وقال احد الشعراء لأَهْله فى هذا المعنى [من الطويل]

[7] سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدارِ مِنْكُمْ لِتَقْرُبوُا وَتَسْكُبُ عَيْناىَ الدُموعَ لِتَجْمُدَا

(16v) [e] يقول اغتربُ فأكسب ما يطول به مُقامى معكم وقربى منكم [f] ومثل ذلك قول الاوّل [من الطويل]

(17r) [8] تَقُولُ سُلَيْمَى لَوْ أَقَمْتَ لَسَرَّنا وَلَمْ تَدْرِ أَنِّى لِلْمُقامِ أُطَوِّفُ

وهذا الثانى واضحٌ [g] وهو أبينُ من البيت الاوّلِ [h] وأَمدحُ ما جاء فى

---

[a] here B ends — [b] M وبر — [c] M notes: فهذامعنىً يكثُر وقدأتينا منه — [d] M has the gloss على جُمْلةٍ فهذا كلام محيط بالمعنى لافضل فيه عنه — [e] M نقل — [f] M adds the gloss فهذا حسنٌ والاوّل أَوْضحُ — [g] M adds ou وقيل لرَوْحِ بن حاتم بن قبيصة وهو واقف على باب المنصور فى الشمس فقال ليطولَ وُقوفى فى الظلّ فهذا كلام مكشوف واضح كانكشاف كلام الربَيع — [h] M has the gloss حسن margin

هذا المعنى وأحسنُ قول أبى تَمّام (17v) حَبيب بن أَوْسٍ الطائىّ [من الوافر]

٩ أَآلِفَةَ النَجيب كَم ٱفْتِراقٍ أَجَدَّ فكانَ داعِيَةَ ٱجْتِماعِ
وَلَيْسَتْ فَرْحَةُ الأَوباتِ إلّا لِمَوْقُوفٍ على تَرَحِ الوَداعِ

فهذا مليح حسن والاصلُ ما ذكرنا وممّا (18r) أذكُره لِتقارُبِ معانيه قولُ الحسن إنّ a ٱمْرَأً لا يَعُدُّ بينهو وبين b آدم أَبًا حَيًّا لَمُعْرَقٌ له فى الموت فهذا قريب اخذه من قول (18v) لَبيدٍ [من الطويل]

١٠ فَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَنْفَعْكَ عِلْمُكَ فَٱعْتَبِرْ لَعَلَّكَ تُسْلِيكَ القُرونُ الأَوَائلُ
فَإِنْ لَمْ تَجِدْ مِنْ دُونِ عَدْنانَ وَالِدًا وَدُونِ مَعَدٍّ c فَلْتَزِعْكَ العَواذِلُ

وكلام الحَسَنِ أحصرُ وكلام لبيد أوزنُ واوّل هذا (19r) المعنى قول ٱمْرِئِ القيس [من الوافر]

١١ فَبَعْضَ اللَوْمِ عاذِلَتى فَإِنّي d سَتَكْفِينِى التَجارِبُ وٱنْتِسابي
إلى عِرْقِ الثَرَى وَشَجَتْ عُرُوقي وهذا المَوْتُ يَسْلُبُنِي شبابي

عِرْقَ الثَرَى e آدم عليه f السلام وقوله سيكفينى انتسابى (19v) اى اَنتسبُ فأجدُ آبائَ وأَجْدادى مَوْتَى فأَعْلَمُ أنّي ميّت لا محالةَ فهذا كلام عربىّ مَحْض وهذا أَعَزَّكَ اللّه مفاضَلَةٌ بين الأشكال (20r) والنُظراء من المخلوقين فإذا جاء قول الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم رأيتَه من كلّ مَنْطِق بائنًا وعلى كلّ قول عاليًا ولكلّ (20v) لفظ قاهرًا فمن ذلك أنّهم قالوا فى باب

---

a M امرًا — b M ادَمَ — c M فَلْتَزِعْكَ — d M سيكفيفى — e M أَدَمُ — f M السَلَمُ

تصرُّف الزمان وتصرُّم [a] الآجال أقاويلَ معناها واحدٌ وقال رسول اللّه صلّى اللّه (21r) عليه فَتَفَهَّمْ مَسافةَ ما بين الكلامَيْن [b] واتّضاعَ الأقاويل عن قوله عليه [c] السلام وإن كانت غايات من قول غيره (21v) قال لَبيد بن رَبيعةَ [من الكامل]

[12] كانَتْ قَناتِى لا تَلِينُ لغامزٍ فَأَلانَها الإصْباحُ والإمْساءُ
وَدَعَوْتُ رَبّى بالسَلامةِ جاهِدًا لِيُصِحَّنِى فإذا السَلامةُ داءُ

يقول [d] تُقَرِّبْنى من أَجَلِى ومَثلُه قول النَمِر بن (22r) تَوْلَبٍ [من الطويل]

[13] يَسُرُّ الفَتَى طُولُ السَلامَةِ والغِنَى فَكَيْفَ تَرَى طُولَ السَلامَةِ يَفْعَلُ
[e] يُرَدُّ الفَتَى بَعْدَ اعْتدالٍ وصِحَّةٍ يَنُوءُ إذا رَامَ القِيامَ وَيُحْمَلُ

وقال حُمَيْدبن ثَوْر [من الطويل]

(22v) [14] أَرَى بَصَرِى قَدْ خانَنِى بَعْدَ صِحَّةٍ وَحَسْبُكَ داءً أَنْ تَصِحَّ وتَسْلَمَا
ولا يَلْبَثُ العَصْرانِ يَوْمًا ولَيْلَةً إذا طَلَبَا أَنْ يُدْرِكا ما تَيَمَّمَا

وفى هذا المعنى قال ابو [f] الحَسَن قيل لاعرابىّ مات (23r) فلانٌ أَصَحَّ ما يكون فقال أَوَصَحيح مَنْ فى عُنُقه الموتُ [f] فانظُرْ الى هذا الكلام الذى لا زيادةَ فيه ولا (23v) نُقصان ولا يطول المعنى ولا يقصر عنه وانظر الى فَخامته وجزالته يقول [15] كَفَى بالسَلامَةِ داءً فأىّ كلام أَوْعَظُ أو (24r) زَجْرٍ

---

[a] M — الأَجال — [b] M — واتّضاعِ — [c] M — السَلمُ — [d] M — تُقرّبنى — [e] M — يَوُدُّ — [f] M has the marginal gloss: وقال غيرُه اذا بلَّ من داءٍ به ظنّ انّه نَجا وبه الداءُ الذى قاتِلُه ويُقال انّ سيبويه كان تمثّلُ بهذا فكلّ هٰؤلاءِ مُحْسِن مُجْمِل والفَضْل منهم لأَوْزَنِهم كلامًا وأَسْبَقِهم الى المعنى ولكن أَيْنَ هذا كلُّه عن قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كَفَى بِالسَلامَةِ داءً

فى القلب أَوْقَرُ إنّ هذا الكلام لَيَجِلُّ عن أنْ يَبْلُغَه وَصْف أو يُحيطَ بكُنْهه قول فإذا جاء أمْرُ القرآن نظرتَ (24v) الى الشىء الذى هو أَوْحدُ a والقولِ الذى هو b مُنْبَتّ أَلاَ ترى أنّ اللّه جَعَلَه الحُجَّةَ والبَيانَ والداعىَ والبرهانَ وإنّما وُضِعَ (25r) السراجُ للبصيرِ المُسْتَضِىءِ لا للأعْمَى والمتعامِى قال احد الشعراء فى وصف قوم يحملون الشِعر ولا يفهمون قولا أجاد (25v) فيه وتَقَدَّمَ كلامَ كثيرٍ من المَخْلُوقين فقال [من الطويل]

16 زَواملُ لِلأَشْعارِ لا عِلْمَ عِنْدَهُمْ بِجيّدِها إلّا كَعِلْمِ الأَباعِرِ
لَعَمْرُكَ ما يَدْرِى البَعِيرُ إذا غَدا بِأَوْساقِهِ أَوْ راحَ ما فى الغَرائرِ

فهيهاتَ هذا من قول اللّه تعالى 17 إنَّ الَّذينَ حُمِّلُوا التَوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفارًا وقالت الخَنْساء ترثى أخاها صَخْرا [من الوافر]

(26r) 18 وَلَوْلا كَثْرَةُ الباكينَ حَوْلى عَلَى إخْوانِهِمْ لَقَتَلْتُ نَفْسِى
وَما يَبْكُونَ مِثْلَ أَخِي وَلٰكِنْ أُعَزِّى النَفْسَ عَنْهُ بِالتَأَسِّى

وقال اللّه عزّ وجلّ للمُشْرِكين 19 وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فى العَذابِ مُشْتَرِكُونَ c (26v) قال أَرْدَشيرُ بن بابَك فى عَهْده وقد قال الأَوَّلُون منّا القَتْلُ أَقَلُّ للقَتْلِ يقول اذا قُتِل القاتِلُ امتنعَ غيرُه من التعرُّض للقتل فهذا (27r) احسنُ الكلام من كلام مثله d فإذا جاء قولُه

---

a M والقولُ — b M مُنْبَتّ — c marginal gloss in M: ما نزل بكم
d marginal gloss in M: أجلُّ من أن نَفَعَ معه التأسّى ونَظْرُ بعضٍ الى بعضٍ وقد اضطرَّهُ لعِلْم الفَهْمِ ما يعنى (يعنى text) ولو اعترض معترِض فقال من القتل ما يهيّج (يهيج text) القتلَ ويبعثُ عليه لكان ذاك له وان لم يكن ما قصَد له القائلُ

جلّ وعزّ [20] وَلَكُمْ فى القِصاصِ حَياةٌ يا أُولِى ٱلْأَلْبابِ جاء ما لا اعتراضَ عليه ولا معارَضةَ له (27ᵛ) وقوله يا أُولِى الأَلْبابِ خَطَرٌ ثانٍ فتبرّك اللّهُ الذى ليس كمثله شىءٌ

الكتابُ بِخَطّ عَلِىّ بن [a]هلال حامدًا للّه تعالى [b]على نِعَمه ومُصَلّيًا على نَبِيّه مُحَمَّدٍ [c]وآله.

NOTES

1) *Kâmil* (ed. Wright) p. 548 gives the first *miṣrâ'* as صَحَّتْ مَخارِجُها وَتَمَّ حُرُوفُها. German translation by Rescher, *Die Kharidschitenkapitel aus dem Kamil*, p. 29.

(With reference to Zaid b. 'Alî's reply to al-Jumaḥî's *Khuṭba* it is said:) " Its pronunciation (*makhârij*) was sound and its letters were perfect. And thereby he (Zaid) had an undeniable pre-eminence (above al-Jumaḥî) ".

The *risâla*'s reading would mean: " The criticisms against it were few and its number (the number of syllables making up the verse, or: the number of verses) was complete (i. e., corresponded to the rhythm of al-Jumaḥî's address) ".

2) *A'shâ* (ed. Geyer) 12, 18. 19. Geyer has vs. 18 رقرقت بالصيف; vs. 19 لا يستطيعُ نُباحًا.

18. " (Even) in summer she feels cool like the chill of the girdle of the bride on which saffron has been sprinkled;

19. And she is warm in a night (that is so cold) that the dog cannot bark, but only whine (from cold) ".

Geyer's translation of vs. 18, *SBAW* phil.-hist Kl. Bd. 192, Abh. 3, p. 45, note 1 is erroneous.

3) Ed. Ahlwardt 5, 23; ed. Seligsohn 2, 23. Both editions read the first hemistich تَطْرُدُ القُرَّ بِحَرٍّ صادِقٍ.

" She chases away the cold by her intense warmth, and the strong heat of the summer, when it comes, by coolness ".

4) Ed. Ahlwardt 5, 43. 44; ed. Seligsohn 2, 43. 44. Both read 43a فإذا ما شَرِبُوها وٱنْتَشَوْا and 44b يُلْحِفُونَ.

43. " Lions of the thicket (are they). And when they have drunk they bestow every strong (she-camel) and every full-blooded horse.

44. Then they walk off, while the exhalation of musk is on them, and they wrap the earth in the fringes of their mantles (i. e., they make the ends of their mantles trail on the ground) ".

---

[a] M هلل — [b] M عل [c] M وَأَلِهِ.

5) Ed. Ahlwardt 21, 45.46. German translation by Nöldeke, *Fünf Mu'allaqât*, H. 2, 19.

45. "Thus, when I drink I am ruining my fortune, while my honor remains in good standing unhurt;

46. And when I am sober I am not remiss in generosity. My qualities and my noble attitude are as you know (them to be, O Beloved One)".

6) Ed. Ahlwardt 17, 17.

"This generosity, this beneficence, this loyalty, and this bounty, (both) when he is sober and when he is drunk".

7) The poet is al-ʿAbbâs b. al-Aḥnaf. The verse does not occur in his *dîwân*, ed. Constantinople 1298, but is identified Šawâhid-Indices 77b. *Kâmil* (ed. Wright) p. 115 quotes it anonymously.

"I shall wish my house to be remote from you, that you may draw near (again); and my eyes shall shed tears, that they may be dried (again)".

8) The poet is ʿUrwa b. al-Ward. Ed. Ben Cheneb 4, 5. *Kâmil* p. 115 (an.); Ibn Dâʾûd, *K. az-Zahra* (ed. Nykl) p. 251 with slight variations.

Translations: Nöldeke, *Nachrichten Ges. Wiss. Göttingen*, Bd. 11, 300; Basset p. 16.

"Sulayma says: if you had stayed, it would have given me joy. And she did not know that I am roaming about in order to stay".

9) Abû Tammâm, ed. Beirut 1889, p. 171, 14. 15 (ed. Beirut, n. d., p. 193, 4. 5). Both prints have أَلَمَّ instead of أَجَدَّ in vs. 1b.

1. "O companion (fem.) of moaning, how many separations have come about in haste (or: in earnest), and have been the means (or: cause) of union!

2. The joy of returning home comes to him only who has become acquainted with the grief of farewell".

10) Labîd (ed. Huber-Brockelmann) 41, 6. 7. The printed edition reads vs. 6 فَإِنْ أَنْتَ لم تَصْدُقْكَ نَفْسُكَ فَانْتَسِبْ لَعَلَّكَ تَهْدِيكَ القُرُونُ الأَوائِلُ and has in vs. 7 باقِيًا instead of والِدًا.

6. "And in case your knowledge should not avail you, resort to examples: maybe (the fate of) former generations will set you at rest.

7. If then you do not find any ancestor since ʿAdnân and Maʿadd (still alive), the censurers should restrain you".

11) Ed. Ahlwardt 5, 3. 4.

3. "Spare a little of your censure, reproaching woman, for verily my experience and my descent are sufficient (to guide me).

4. My roots are entangled with the roots of the soil; and this death takes away from me my youthful strength".

12) Both verses an. *Kâmil* p. 125. Vs. 1 that is missing both in Châlidî and Huber-Brockelmann is referred to in Šawâhid-Indices 5a as being quoted anonymously by al-Khaṭâjî, *Sharḥ durrat al-ghawwâṣ*, 1299, p. 96. Vs. 2 is Fragment 52 in the edition of Huber-Brockelmann, where دَحَوْتُ is read for دَعَوْتُ.

1. "My spear never softened because the straightener pinched it, but the (passing) mornings and evenings softened it.

2. And when in good health I asked my Lord fervently that he might heal me; for health is a sickness".

13) *Kâmil* p. 124 (vs. 1: يَرَى ... والبَقا; vs. 2: يَرُدَّ); al-Buḥturî, *Ḥamâsa* (ed. Cheikho) no. 432; al-ʿAskarî, *K. aṣ-Ṣinâʿatain* p. 28 (cf. P. Schwarz, *MSOS* Bd. 9, Abt. 2, 217).

1. "Continued well-being and wealth make the young man happy. And what result do you see from continued well-being?

2. The man suffers reverse after (having enjoyed) equilibrium and good health. He has difficulties when he wants to rise and has to be carried".

14) *Kâmil* p. 125 (vs. 1: رابنى; vs. 2: العَصْرانِ يومٌ وليلةٌ). Vs. 1, moreover, Ibn Qutaiba, *K. ash-Shiʿr* (ed. De Goeje) pp. 7 and 30 (رابنى); *Ḥamâsa* (ed. Freytag). p. 504; al-Buḥturî, *Ḥamâsa* no. 435; *K. aṣ-Ṣinâʿatain* p. 28.

1. "I see that my eye-sight has betrayed me after good health. And it is enough of a disease when you are in good health and free from any defect.

2. Time does not tarry, day and night, when it seeks to reach what it is set upon".

15) Quoted *K. aṣ-Ṣinâʿatain* p. 28.

16) The poet is Marwân b. abî Ḥafṣa. Quotations: Ibn ʿAbdrabbihi, *ʿIqd* (ed. Cairo 1935), vol. 2, 20; *Kâmil* p. 508.

1. "(They are) pack-camels for the poems. They have no knowledge of their (the poems') excellence (or: of what is excellent in the poems), but their knowledge resembles that of the camels.

2. By thy life! the camel does not know when it walks in the morning or in the evening with its load, what is in the sacks".

17) Sura 62, 5. The canonical text begins, however, with ... مَثَلُ الَّذِينَ.

18) Ed. Cheikho 1898, p. 50, 3. 6. French translation: Coppier p. 121 f. (vss. 9 and 12).

3. "And if there were not around me (such a) great number of those that bewail their brothers I should have killed myself (from grief).

6. But they do not cry for anyone like my brother; however, I exhort my heart to console itself for him by resignation".

19) Sura 43, 38.

20) Sura 2, 175.

Some Pythagorean Documents transmitted in Arabic

Franz Rosenthal – Cincinnati, Ohio

(*Continued*)

II. Plato's Exhortation concerning the Education of Young Men

At the end of the 10th century, we find, in Ibn an-Nadîm's *Fihrist,* the first mention of a treatise *fî ta'ḏîb al-aḥdâṯ* ascribed to Plato (1). This treatise, incorporated in Miskawayh's *Jâwîḏân Ḫiraḏ,* was published by L. Cheikho in the aforementioned collection (2). The text he gives of this treatise is no better than that of the 'Golden Verses' and can be considerably improved with the help of the Oxford manuscript Marsh. 662, though the definitive text must be reserved for an edition of the whole work (3).

(1) *Fihrist,* ed. Cairo 1348/1929, p. 344. It is certainly identical with Plato's Book *fî âdâb aṣ-ṣibyân* translated into Arabic by a certain Abû 'Amr Yûḥannâ b. Yûsuf, *Fihrist,* p. 341.

(2) *Loc. cit.* (above p. 106, note 1), p. 52-58.

(3) These are the variant readings of the Ms. or. Marsh. 662, fol. 106 a-110 a (M), so that meanwhile the text can be better understood: Cheikho **p. 53,** line 1) لكنى M — 3) من شرط العقل M — 5) فانى: وانى M — بالمستقل M — 6) وطالب: طالب M — **p. 54,** line 1) المُتَخيِّر للانا (?) M — 2) والمتعلمين M 4) first اولئك: هولا (!) M — 5) بالاستلاط: باحتلاط M — (مع): مع M — 6) اعنى الرئاسة المروية المودّية: الرياسة المُودّبَة والرَويّةَ المُودَّبَةَ M — 7) مودبين: ومودبين M — 8) تلامذتكم M — ولا: وبلا M — 9) ألَّا: لا M — اعرفوا: واعرفوا M — 10) التلامذة M — 11) صافية *om.* M — وكونوا M — لمروءتهم ... بالمروءة: لحريتهم .... بالحرية M — 12) ومن كل شهوة M — 13) تضنّوا: تَضِلُّوا M — وليس: ولتكن M — لان: فان M — 17) تهذبوهم: تهرّبوهم! M — 19) استحقاقهم M — 20) ولا بالظل: والظل M — 24) وعلى حقيقة من: وعلى حقيقته ومن M — 25) عليهم: عليهم وان تتايهوا فغُضُّوا منهم M — فحطوا

An explanation is required for the fact that mention of a treatise under the name of Plato is made when dealing with some relics of

---

(3-4) M — واحتلاط M — 3) خذوا :فخذوا M — **p. 55,** line 1) فحطوهم :منهم
:الى الادوية (7 — M اهمالا لهم وقلة عناية بهم :اهمالا لقلة عنايتكم بهم
لكل‌ما يصلح (11 — M الكزبرة (9 — M تُصَفّوا :تصفو M — الى الادوية بالادوية
(15 — M وحضوهم على الاستعداد لما يصلح ويشاكل جلالة :ويشاكل حالة
(20 — M يشاكله يُؤَدِّبهم :تودّبهم (19 — M فالاخير (17 — M الفعل :العقل
— M تلامذته (22 — M يَفُون به :يقوون عليه (21 — M ولا ترتيب :وترتيب
:الثلاث .. ثلثا (1 M — **p. 56,** line 1) منزلته :مرتبته (24 — M منهم *om.* (23
نطقية :نظيفة — M ابين :لابين (4 — M !وهجر :وحجر — M الثلثة ...ثلثة
— M تُقَرَّب .. فى‌هذا (6 — M يتعلم :متعلم — M !يتنغم :يتنعم
M الى المبرا من العيب والدنس :من المبرا من الدنس — M يَقُرُب :يقرّب (8
الاعين :العين (10 — M !حب — M !نظيف :لطيف — M يُصاب :يستطيع (9
والحسد (14 — M صفر من ألادب — M بذلك :به (12 — M كذلك لا :ولا — M
:منغضين (22 — M كاملين مطيعين :مطيعين (21 — M اولدوهم (16 — M
الموت :للموت — M درسة :دراسة (24 — M لتمكين (23 — M مُبْغِضين
— M لا :ولا (2 — M من ان لا تدروا انكم لا تدرون (1-2 **p. 57,** — M
5) احسنوا :واحسنوا (7 — M الملطفة :اللطيفة (8 — M الخمور :الخمر (9
:العلوم (11 — M احسانه وذكر آلايه :احسانه اليكم — M عز وجل *om.* (12
(12 — M الخمر الذى يجعلكم بمنزلة المجانين :الخمر — M لذة العلوم
:كثيرة (18 — M تربحون بذلك :بذلك تصيبون (17 — M حكماء بل :حكماء
(22 — M ولا طاهرا :طاهرا — M [البُدن :المدن] (21 — M لا :ولا — M كبيرة
معونة :معرفة (23 — M لهم .. عندهم :عندهم .. لهم — M الاسواق :السوق
:صدوركم — M يوذيكم من لا يعرفكم :يوذيكم (25 — M واقللوا :واقلوا [24] — M
:غاصبين (5 — M كان :كانوا — M سلطان :ملوك (4 **p. 58,** line — M عيونكم
— M واحذر :احذروا (10 — M الشاينة :الشائبة — M غاصبين ظالمين
(16 — M فانه :فانها (15 — M طَرَفاً — M منه :من (12 — M يريك :يريكم
(18 — M الارغن :الارغن (17 — M والمِعْزَفة :والمعرفة — M وساير :بسائر
— M يُقَدِّم :تقدّم (21 — M القديم *om.* (19 — M اذا تصفّيتم :اذا اتصفتم
M. أُطّرِحَ :فيطرح — M ينتهِ :ينتبه (23 — M فمن :ممن (22

Pythagoreanism. For, since we are concerned only with late Neo-Pythagorean documents, we may ask whether there could be so significant a difference between late Neo-Pythagoreans and Neo-Platonists as to enable us to discern between their literary output, in spite of the express tradition which mentions Plato. In fact, in late times there is, in most respects, no real difference between the personalities or ideas behind these two names (1). The only possible general distinction to be made consists of the fact that the Neo-Platonists were concerned with questions of metaphysics or 'theoretical' philosophy; on the contrary, Neo-Pythagoreanism throughout, apart from theoretical speculations, emphasized the study of practical sciences like economics, politics, pedagogy, and mathematics (the last named, however, preferably in its 'theoretical' aspect). In these sciences we find numerous pseudepigraphs under the names of followers of the school of Pythagoras. Here, the complete darkness which surrounds almost all Pythagoreans (many of them being of most doubtful historicity) gave a good opportunity for forgeries, which were scarcely possible to such a large extent in the well known environment of Plato and his school.

As to pedagogy which occupies us here, we hardly need to recall to mind Pythagorean pseudepigraphy like the educational treatise ascribed to Archytas (2). For, in the late times of Antiquity, the personality of the founder of the sect himself is envisaged predominantly as an educator (3). This becomes perfectly clear to us when we read Jamblichus' *Life of Pythagoras*. Apart from his practical

(1) It should be kept in mind that what we usually call Neo-Platonism is a much more precisely determined intellectual movement as to time and activity than Neo-Pythagoreanism, the preserved fragmentary documents of which belong to much more varied times and cultural circles. But our investigation cannot be much influenced by this fact. For the Arabic world apparently knew only the last stage of Pythagoreanism.

(2) Philostratus, in his Pythagoras-like *Life of Apollonius of Tyana* VI, 31, quotes a fragment of a work by Archytas (ὑπὲρ παίδων ἀγωγῆς γράφων. This, of course, is not its actual title). According to this fragment the work dealt with practical pedagogy. That does not seem to be the case in the large excerpts given by Stobaeus of Archytas' Περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς. Most probably, however, it is not a question of two different works under the name of Archytas. Cf. J. Nolle, *Pseudo-Archytae Fragmenta*, Tübingen 1914 (Diss. Münster), No. 53-55 a.

(3) Cf. W. Jaeger, *Paideia*², Oxford 1939, p. 162: 'The late, semi-mythical traditions about Pythagoras emphasize above all else his influence as a teacher'.

educational activities, Pythagoras himself is supposed to have composed a pedagogical treatise (1). An Ἱερὸς λόγος ascribed to him starts, according to the preserved initial verse, as an exhortation to youth (2). His 'Golden Verses' are nothing but educational precepts.

The treatise with which we are dealing goes under the name of a Greek author. This fact is, in itself, as far as documents of the 9th and the 10th century are concerned, a strong proof of the ultimately Greek origin of the ideas utilized. In contrast with the Islamic scholars of the 12th and later centuries, from whom are derived the ideas about the knowledge of Greek philosophy among the Arabs, still prevailing among European scholars not specialized in Arabic studies, every good Arabic scholar of the 9th and the 10th century was able to distinguish between Greek and non-Greek conceptions (3). In later times, it was possible to use a famous Greek name for a compilation which had nothing to do with Greek ideas, be it deliberately or through ignorance, and to find no contradiction forthcoming from the readers. In the centuries of thorough classical learning, however, even a falsifier would have needed to pay careful attention to Greek models, if he anticipated the slightest success among educated people. Thus, for us, he could still be used as a valuable source. But falsifiers were decidedly rare, as is the case in every really cultivated scholastic sphere (4).

Besides this outward indication of the use of Greek ideas, we must state that these ideas themselves are so self-evident that it is very easy to detect them.

(1) Cf. H. Diels' attempted reconstruction of the three works mentioned as having been composed by Pythagoras συγγράμματα τρία, παιδευτικόν, πολιτικόν, φυσικόν, Diog. Laert. VIII, 6 *Delatte*), *Ein gefälschtes Pythagorasbuch, Archiv für Geschichte der Philosophie,* 3, 1890, p. 451-472.

(2) Cf. Diog. Laert. VIII, 7: 'O youth, keep all this quietly in a reverential mind'.

(3) This does not mean that in the 11th and even in the 12th century the interest taken in the study of the knowledge of the Ancients was less intense. But the resistance to it became effective, and — what was decisive — access to Greek (or Syriac) sources which hitherto had been available to those who desired it, now became barred.

(4) However, since littérateur and scholar were practically always combined in one person (especially in the Golden Age of Arabic intellectual life), we should keep in mind the well-known complaint of al-Jâḥiẓ about the lucrativeness of affixing a famous name to one's writings (al-Mas'ûdî, *Kitâb at-tanbîh,* ed. by M. J. de Goeje, *Bibl. Geogr. Arab.* VIII, Leyden 1894, p. 76 s.).

When Greek origin is tentatively assured, we have to ask whether the document in question is translated from the Greek as a whole — no matter whether it is a literal translation or merely a paraphrase — or if only its elements are Greek. In our case, we might be justified in deciding this very difficult question with the latter alternative. For this, we are not obliged to rely upon complicated reflections (which by the very nature of these cases, usually do not lead to a result which can be demonstrated conclusively), but we can submit a simple observation which I do not believe could be disproved. Near the beginning and towards the end of our treatise, we learn that the educator shall be a clean and bright mirror for his pupils ([1]), and, at another place, we read: 'Do not let your friendship be alterable and changeable like the changing moonlight, but be like the sun which has permanent light'. Both similes are used by Miskawayh in another of his works, and are taken over by him with a quotation from a work of al-Kindî, which itself is of Greek origin ([2]). In that quotation they are integral parts of the context, whereas in our tract, they could be omitted without difficulty. Consequently, until the contrary be proved, we are inclined to conclude that Miskawayh added these items to the '*Exhortation*' himself ([3]).

Except for this, we have no further indication as to the relation of our treatise as a whole to a possible Greek original. The disconnected form, in which the individual precepts are presented, is the very form we should expect in this kind of literature, when looking, for instance, at the 'Golden Verses' ([4]). We might also assume that our treatise, too, is a rendering of Greek paraenetical

([1]) This is a commonplace of Greek educational literature (cf. the few examples quoted in *Orientalia*, N. S. IX, 1940, p. 188 s.).

([2]) Cf. *Orientalia, loc. cit.*

([3]) The situation is different with regard to certain of the common pedagogical precepts mentioned below, which, in similar form, are found in the *Oikonomikos* of Bryson, known to Miskawayh and used by him likewise in his *kitâb tahḏîb al-aḫlâq* (M. Plessner, *Der* OIKONOMIKOΣ *des Neupythagoreers Bryson*, Heidelberg 1928 [= *Orient und Antike* 5], p. 49 ss.). The nature of those precepts is such that they do not suggest the reciprocal dependence of the passages in which they are used.

([4]) Or similar Pythagorean literature, the form of which is compared, for instance, by Simplicius with that of Epictetus' *Encheiridion*: Κομματικοὶ δέ εἰσιν οἱ λόγοι καὶ γνωμικοί (*Heinsius*: γνωμονικοί (!) *Dübner*), κατὰ τὸ τῶν ὑποθηκῶν καλουμένων παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εἶδος (Simplicius *in Epicteti, Encheir.* beginning, p. 2 *Dübner*).

verses, but this, of course, is a matter of mere conjecture. The general plan of the treatise does not tell us anything, since we are concerned with late Greek literature, where we might easily expect a bad arrangement of a work; on the other hand, in that period, good arrangement need not always be credited to the Greek writer (1). We must, however, mention that our treatise obviously consists of two parts which are not closely connected and which contain very frequent repetitions. The first part gives instructions to the teachers about the methods of dealing with their pupils. The second part starts with the words (p. 56, 3 *Cheikho*): 'O Brethren loving knowledge, listen to and preserve my exhortations. For I was like one of you when I began to love knowledge. I am writing an easy treatise for you, in order to explain how to enter into the knowledge of every clean (2) discipline which every enthusiastic student enjoys and desires'. It contains general precepts which in only a few cases are restricted by necessity to the relation between teacher and pupil. We are not able to decide whether these two parts originally belonged together or not.

Before we set down the arguments for a Pythagorean relationship of the treatise, we should remark that some features are found which seem strangely out of harmony with the assumption of such an origin. In this respect, we do not refer primarily to the exhortation to self-knowledge (in the beginning), to 'permanent preaching of the voluntary death', and to the statement that 'wisdom is assimilation to God' (3), because such ideas are transferred from Plato to Pythagoras even in Greek literature (4). Nor should we be surprised to find the commonplace of keeping to the middle path ('I administer an oath to you and I conjure you not to transgress the bounds') in our

(1) Cf. *Orientalia*, N. S. VI, 1937, p. 39.

(2) Or: 'logical', 'intellectual', according to the Ms. or. Marsh. 662 (see above p. 383, note 3, *ad* p. 56, 4 *Cheikho*).

(3) *Leg.* p. 56, 12-13 *Cheikho*: ان الحكمة ⟨هى⟩ [و]التشبه بالله عز وجل ⟨و⟩هو المعلم.

(4) On self-knowledge cf. Photius, *Bibl.*, Cod. 249, Πυθαγόρου Βίος, (p. 440 *Bekker*), and Philostratus, *Life of Apollonius* III, 18. On assimilation to God cf. Photius, *loc. cit.* (p. 439 *Bekker*); Porphyrius, *Life of Pythagoras* 41; Stobaeus, *Eclog.* II, p. 21 *Meineke*. However, these items are specifically Platonic and were known as such to the Arabs. It is not impossible that they might be secondary additions (if our assumption on p. 387 is right).

treatise (1). But in the case of a Pythagorean origin we should expect the study of mathematics to be mentioned (2), and we should also expect much more explicit statements about the teaching of music than we actually find. Music is referred to only very briefly in the following words: ' They must learn music — for it belongs to the four sciences — in order to become instructed in the proportions and the composition of melodies, and in the kinds of lute which are in relation to them, and in the lyre (3) (*miʿfalah*) and the other musical instruments. The most excellent among them is the organ which has eighty strings (pipes) arranged in accordance with the four natures '. An immediately preceding precept concerns horseback-riding, the use of weapons, and the art of war (4), subjects with which the preserved pedagogical discussions of the Pythagoreans do not deal, although they do appear in political (5) and economic (6) writings. With regard to the peculiar treatment of these items, the explanation presents itself that, by the very nature of the treatise, some items of practical pedagogy were introduced and theoretical speculations discarded (the latter, incidentally, are almost completely discarded from many of the Pythagorean fragments dealing with education).

The practical trend of the treatise is also the reason why nearly all the items are very trivial and are the common property of both

(1) Cf., for instance, the famous: μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον adopted by the Pythagorean School, cf. the ' Golden Verses ' 38, and the letter of Theano to Callisto (R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris s. a., p. 606). Cf., as some further instances, the often mentioned συμμετρία in eating, drinking, and working (Jambl. 13; 163 and elsewhere, Diog. Laert. VIII, 9 *Delatte*) or the μετριοπαθία taught by Pseudo-Archytas (Stobaeus, *Flor.* I, 71 [Vol. I, p. 29 *Meineke*]).

(2) The only allusion to mathematics is found in the mention of the ' four sciences '. cf. below.

(3) Some kind of musical instrument is meant here, cf. *EI s. v.* Miʿzaf (H. G. Farmer). For the mistake in Cheikho's edition (p. 58, 1'), cf. H. L. Fleischer, *Kleinere Schriften*, vol. II, Leipzig 1888, p. 633.

(4) In connection herewith, typically Arabic expressions are used. But that is no reason at all for the assumption that this item might be of Arabic origin.

(5) Cf. Hippodamus, in Aristotle, *Polit.* 1267 b 22 ss. (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*[5], No. 39 A 1); Stobaeus, *Flor.* XLIII, 92 s. (Vol. II, p. 99 ss. *Meineke*).

(6) The *Oikonomikos* of Bryson, *loc. cit.* (above p. 387, note 3), p. 194, recommends walking, racing, *riding*, and gymnastics for boys. (Jambl. 209 = Ocellus Lucanus, ed. by R. Harder. Berlin 1926 (*Neue Philol. Unters.* 1), p. 24; 135, mentions only πόνοι, γυμνάσια, καρτερίαι).

classical and Islamic ethics. Even the many features which can be traced in Jamblichus' *Life of Pythagoras* as the teachings of his hero (1), are not conclusive as to the Pythagorean origin of the treatise, although the considerable number of congruences makes us suspect that this is not due to mere chance. Such are the precepts 'to fear one's father and to honour one's mother'; 'do not contradict those who are older than you' (Jambl. 53); 'do not love sleep and sloth' (Jambl. 13; 69; 188; 226); 'do not be busied with mentioning the misdeeds of others' (Jambl. 51; 171); 'turn them away from greediness and drunkenness and from any other excess' (Jambl. 94; 107; 207); 'beware of ugly desires and do not accustom your soul to incline to them' (Jambl. 204, and, of course, innumerable other passages of Pseudo-Pythagorean literature); 'suppress rage and be not quick to wrath' (Jambl. 94); 'do not correct and strike them in wrath and irritation' (Jambl. 197; the anecdote told there about Archytas is reported together with a similar story about Plato by Plutarch, *De lib. ed.* 14, p. 10 D, and *De ser. num. vind.* 5, p. 551 B) (2); 'speak to the leaders in humility and softness' (Jambl. 69; 188 — in our treatise is added: 'Be lowly towards everyone'). 'Do not laugh uninterruptedly' (similar, *e.g.*, Jambl. 71, against untimely laughter, and the σύμβολον: ἀσχέτῳ γέλωτι μὴ ἔχεσθαι, Jambl., *Protrept.*, p. 121 *Pistelli;* Diog. Laert. VIII, 18), is somewhat more peculiar, but by no means restricted to a particular philosophical school (3). Some remote relationship might be assumed between the Pythagoreans' walks in the mornings in quiet and lonely places (Jambl. 96) (4) and the obviously very common precept to 'like solitude, tranquillity, and quiet' (5).

(1) Frequent parallels to the passages of Jamblichus exist. They are listed in L. Deubner's edition (Teubner 1937), to which I refer throughout, since a quotation of the many parallel thoughts in Greek literature is not necessary or useful in this place. Jamblichus, however, is the most copious source for our investigation.

(2) Also 'Umar b. 'Abd al-'Azîz said to someone: 'Were I not enraged, I would punish you' (cf. Ibn al-Jawzî, *Kitâb Talbîs al-Iblîs*, Cairo 1340/1921, p. 157).

(3) It might be an interesting task to study the attitude towards laughter in Greek, Christian, and Islamic literature.

(4) About the Pythagorean predilection for solitude cf. the sources quoted by I. Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris 1927 (*Bibl. de l'École des Hautes Études* 250), p. 231.

(5) The injunction: "Let no relation be between you and the 'griefs' (*álám*) of the soul, because hence come anger and shame", does not convey

Apart from such items which are not sufficient to give us decisive information about the Greek kinship of the treatise, there are some others which provide the desired certainty. First, the communal education which is proposed in the treatise is as near to the Pythagorean ideal (without any traces peculiar to the Platonic ideal being found) (1) as we can expect, when the attempt is made to adjust this ideal to the purpose of practical education, in which any exaggerated esoterism was not tolerable. There must be unrestricted friendship. Property must be given to a chosen leader who has its administration (cf. especially Jambl. 72, and p. LIX of Nauck's edition). The choice of the leader, or of the different leaders of variously sized groups of pupils, is naturally not a topic in Greek Pythagorean literature, because there the leading personality is found in the figure of Pythagoras or the most important individual among his followers. But we are reminded of the careful selection of pupils which Pythagoras practiced (Jambl. 94) (2). If one of the pupils (each of whom must

---

the idea attributed to the σύμβολον: καρδίαν μὴ ἐσθίειν (τρώγειν) which is interpreted as: 'Do not destroy your soul through sorrows and griefs' [Plutarch, *De lib. ed.* 17, p. 12 E; Porph. 42; Diog. Laert. VIII, 18; Suidas, *s. v.* Πυθαγόρας; Jamblichus, *Protrept.*, p. 123 *Pistelli*, gives a different explanation, and no explanation is given in Jambl. 109; cf. also A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915 (*Bibl. de l'École des Hautes Ét.* 217), p. 35; 119; 292], and which is also found in a verse ascribed to Pythagoras (Nauck's edition p. 237). For, in this context, the word rendered as 'griefs' might be better translated as 'passions' (πάθη τῆς ψυχῆς), cf. also *Orientalia*, N. S. IX, 1940, p. 187.

(1) In the very beginning, the text reads: 'Plato said: I address neither the high class in philosophy and rhetoric, nor the low class in them, but I wish to examine the middle class between them'. Tripartition is among the Pythagoreans as well as everywhere else most common (cf. Photius, *loc. cit.* p. 438 *Bekker*); A. GELLIUS, *Noctes Atticae* I, 9, cf. A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris 1922 (*Bibl. de la Faculté de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège* 29, p. 25). The Pythagorean Hippodamus is a champion of tripartition in his political work (cited above p. 389, note 5). The idea expressed in this sentence, however, is not known either as 'Platonic' or as 'Pythagorean'. An exact interpretation of this introduction to our treatise — *i. e.* the discovery of the source of the introduction — might prove very valuable.

(2) In connection with this, we may mention the advice to choose friends carefully, and to admit only the best one to close friendship, an advice which, handed down from Antiquity, dominates Arabic reflections on friendship. Further, the very trivial remarks that sometimes one must beware of acquaintances much more than of strangers and that the secret of the friend

have the education appropriate to him) ([1]) does something unlawful, he is to be expelled from the community (Jambl. 95), but he will be pardoned three times, after which he will be punished with expulsion, the most severe punishment ([2]).

---

must be kept carefully. ' Do not take as companions those who are known for evil actions, but keep away from them '. ' Examine those whom you want for friends before you conclude friendship with them, and do not become friendly with them before such an examination (' Golden Verses ' 5; cf. also Jambl. 233) '. ' Make yourselves little known among men, because very often you suffer from those who know you while those who do not know you rarely cause harm to you (cf., for instance, Alcmaeon, Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*[5], No. 24 B 5) '. ' Each one among you is to consider his companion the same as himself, and as a depository for his secrets. Each one among you must keep ⟨the secrets of⟩ his companion, so that each of you might keep the secrets of the other (cf. Porph. 39) '.

([1]) A beautiful example of the proper practice of education is given in the speeches of Pythagoras before different groups: the young men, the men, the children, and the women of Kroton (Jambl. 37 ss.). The same idea is found in Arabic pedagogical literature, cf. Kh. A. Totah, *The Contribution of the Arabs to Education,* New York 1926 (= *Teachers College, Columbia University Contributions to Education* No. 231), p 63 and 90.

([2]) The text reads: ' Appoint a leader over them out of their midst, who is their superior. He is to have the foremost position, be he rich or poor, handsome or ugly. Have no regard for a beautiful face, when his manner of living is ugly, but have regard for good actions. Let the leader of these young men be someone who is trustworthy, who is ingenious, intelligent, respected, not known for bad habits, ugly conduct and a corrupt manner of living. Do not take as companions those who are known for evil actions, but keep away from them. And when you have found a leader with these good qualities, it is best that you put their fortunes and their property into his hand, so that he might have their administration for them.

Supply everyone you educate with that education which is appropriate to him. Do not let your education be without discernment and arrangement, but load upon them an education which they are strong enough to carry. And do not break their hearts by urging them and forcing them to engage in tasks which they are not able to accomplish.

Appoint over them leaders of groups of a thousand and of a hundred and of fifty and of ten (one is reminded of Exodus 18, 21. 25; Deuteronomy 1, 15). Each one of them is to give commands and prohibitions to his pupils. If one of their leaders ceases to practice the precepts in which he was educated and in which he himself is educating them, and does not act as he should, *i. e.* corresponding to his exhortations, he must be removed from his rank, and another leader must be appointed in his place...

If a youth, when being educated, commits a fault or a slip, it will be pardoned and tolerated twice or three times. But if he relapses after the

Further, we must consider the dietary precepts which are an indispensable component of the old pedagogical literature (for Pythagoras cf. Jambl. 106) (1). Here, we meet with the well known Pythagorean injunction not to eat beans. As is found ocasionally in Pythagorean literature (2), it is connected with the interdiction of other similar vegetables which themselves, it is true, are not mentioned in Greek sources of Pythagoreanism. ' Accustom them to beware of victuals causing forgetfulness like beans, haricots, onions, garlic, and the deadly poison that is the coriander (3), and the other victuals which are similar to these ' (4). Further, it is not permitted to be gluttonous. ' Accustom them not to eat tender victuals (*aṭ'ìmah laṭîfah* = dainties, or the λεπτά victuals which Pythagoras recommended, Jambl. 13, ?) except at fixed and limited times (cf. Jambl. 203, to eat " in an orderly and moderate fashion ") '. And the teacher must use proper diet to restore the best mental state of his pupils. ' Cure them, when they need attenuating remedies, so that their minds become clean... ' As to the Pythagoreans, we hear merely that they practiced

---

third time, he must be removed and banned from the community of pupils, lest he corrupt others who aspire to education '.

In the second part of our treatise, we read : ' Whosoever opposes these exhortations, must be corrected and educated by him who is appointed to the inspection of those who are being educated. For every fault has a punishment, either immediately or after a while. Instant punishment, necessarily, is preferable, lest men become corrupted, and the one kill the other violently and outrageously, or commit other wickednesses. Whosoever cannot refrain and abstain from doing what is forbidden to him, is to be expelled and is not to be accepted into the community of those who are being educated, and is not to be given to drink of the water of life '.

(1) Strangely enough, sexual precepts are missing from our treatise.

(2) Cf., *e. g.*, Jambl. 109, or Plutarch, *Aetia Romana,* 95, p. 286 D-E. — It is unnecessary to dwell here on the wide spread of the prohibition of beans, as, for instance, with the Harranians, or with the Yazîdîs.

(3) Cf. Nicandrus, *Alexipharmaka,* ed. by O. Schneider, Leipzig 1856, Verses 157-161, cf. the *scholion ad* verse 157, Dioscurides III, 63 *Wellmann,* and especially the rich collections of excerpts on this subject in Ibn al-Bayṭâr, transl. by J. v. Sontheimer, Stuttgart 1840/42, vol. II, p. 372 ss.

(4) Beans dull the senses (Pliny and Geoponica, cf. M. Wellmann, *Die Georgika des Demokritos, AbhPAW,* phil.-hist. Klasse 1921, 4, p. 10). But both beans and coriander were also considered elsewhere in Arabic literature as causing forgetfulness, cf. I. Goldziher, *Muhammedanischer Aberglaube über Gedächtniskraft und Vergesslichkeit, Festschrift A. Berliner,* Frankfurt-on-Main 1903, p. 131 ss.

medicine, starting especially from dietary observations (Jambl. 163; 244; Pythagoras as the author of a work on medicinal herbs is mentioned by Pliny, *Nat. Hist.* XIX, 94; XXIV, 156 ss.; XXV, 13)(1). In the second part of our treatise, we also find some other precepts of this kind: 'Make use of tender (or: attenuating) (2) victuals. Eschew greediness about food. Do not drink much wine. Let your food (?) (3) be eaten at a fixed time. Let honey be seasoning for you, if you can use its.

Lastly, we can point out a passage at the beginning of the second part of our treatise, which has its parallel in Pythagorean literature. It reads: 'Be clean, without a fault, before beginning with this knowledge. For clean things are not to be brought into contact with dirty ones nor dirty things with clean ones. Do not teach those who are not clean, but those who are properly clean and pious. He who is sinful and dirty, must not approach him who is free of dirt. Know that a quart of fresh, clean, fine water cannot equalize a pit of stinking mud; and the blear eye cannot intercept the rays of the sun. Thus, education of the soul cannot be practised in a body, in which stupidity and greediness are imprisoned'. The idea that only clean things must come together, is well known and found, for example, in Plato's *Phaedo* 67 A-B (4). But it is used also in the explanation of the Pythagorean symbols given by Jamblichus (*Protrept.* p. 108 *Pistelli*), and in the introduction to the *Commentary of the 'Golden Verses'* by the Neo-Platonist Hierocles. In the latter passage, we encounter also the identical comparison of the uneducated soul with the blear eye (5). Undoubtedly Pythagorean, however, is the Greek passage which gives us a parallel to the comparison of the education

(1) Cf. M. Wellmann, *loc. cit.*, p. 16 s. and 35 s.

(2) Cf. above p. 383, note 3, *ad* p. 57, 7 *(Cheikho)*.

(3) Since honey is mentioned in this context and honey (together with bread) was used for breakfast by the Pythagoreans (Jambl. 97 and parallel passages), one is tempted to read: *li-ġadâ'ikum* 'your breakfast' instead of *li-ġiḏâ'ikum*. This obvious misreading might well be Miskawayh's or even that of his source (cf. *Orientalia,* N. S. VI, 1937, p. 53, note 3, *ad* Porph. 34, and H. L. Fleischer, *Kleinere Schriften,* vol. II, p. 636).

(4) Cf., for instance, Simplicius, *In Epicteti Encheiridion* XXXI, p. 94 *Dübner:* « Μὴ καθαρῷ γὰρ καθαρῶν ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτόν ἐστι » (*Phaedo* 67 A). τῷ δὲ καθαρῷ καὶ εἰλικρινεῖ εἴ τι νόθον παραμιχθείη, μολύνει αὐτό (cf. XXXIII, 6, p. 115 *Dübner*).

(5) Ὥσπερ γὰρ ὀφθαλμῷ λημῶντι καὶ οὐ κεκαθαρμένῳ τὰ σφόδρα φωτεινὰ ἰδεῖν οὐχ οἷόν τε, οὕτω καὶ ψυχῇ ἀρετὴν μὴ κεκτημένῃ τὸ τῆς ἀληθείας ἐνοπτρίσασθαι κάλλος ἀμήχανον. The idea, of course, is expressed very often in

of an unworthy person with the pouring of a little clean water into much dirty mud. It appears in the letter of Lysis to Hipparchus (Jambl. 77, and, in an — according to Delatte (1) — independent version of this letter, R. Hercher, *Epistolographi Graeci,* p. 601 s.) (2).

In conclusion, we are able to say that *'Plato's Exhortation concerning the Education of Young Men'* in its general conceptions and in many individual items, follows very closely the pattern of Neo-Pythagoreanism, and, if its main components are taken from a single Greek treatise, it is not unlikely that thist reatise bore the name of some Pythagorean rather than that of Plato. If Miskawayh had been conscious of this fact, he would have been very delighted; for he and his environment, like Abû Sulaymân and the *Iḫwân aṣ-ṣafâ'*, scarcely recognized among the Greek philosophers a higher authority than that of Pythagoras and his School (3).

Greek philosophy, but, to my knowledge, the wording corresponds with the Arabic nowhere so closely as in the passage quoted (λημᾶν!). — A saying, somewhat similar even with regard to the wording, is attributed to the early mystic Rabâḥ al-Qaysî (cf. M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad,* London 1935, p. 73. There, according to M. Smith, 'weak' is used in lieu of 'blear').

(1) *Études sur la littérature pythagoricienne,* p. 83 ss.

(2) Ἐγκίρναντι γὰρ ἤθεσι τεταραγμένοις τε καὶ θολεροῖς θεωρήματα καὶ λόγως θείως, καθάπερ εἴ τις εἰς φρέαρ βαθὺ βορβόρω πλῆρες ἐγχέοι καθαρὸν καὶ διειδὲς ὕδωρ· τόν τε γὰρ βόρβορον ἀνετάραξε καὶ τὸ ὕδωρ ἐπαφάνιξεν.

(3) In Abû Sulaymân's *Ṣiwân al-ḥikmah* (Ms. or. Brit. Mus. 9033, fol. 59 b-60 a), a story is told about Ḥunayn and his son Isḥâq, a story which illustrates the use of opinions expressed by Greek scholars in order to stress the importance of the Pythagorean School, and, incidentally, gives a clear instance of the fact that legendary stories were invented about the personality of Ḥunayn shortly after his death (cf. *Analecta Orientalia* 14, 1937, p. 15 ss.). Isḥâq asks his father for a book as an introduction to logic. Ḥunayn recommends Aristotle's *Categories,* because it is the only book of this kind available at the time. Thereupon, Isḥâq said: 'There is another book by another author; if it were available I should prefer to choose that book'. Ḥunayn: 'Certainly, the book by Archytas on this subject'. Isḥâq: 'Who is this Archytas?' Ḥunayn: 'A follower of the sect of Pythagoras'. Isḥâq: 'And who was this Pythagoras?' Ḥunayn: 'A man who marks the beginning of a great part of Greek philosophy. He lived not only before Aristotle, but even before Plato. This science (apparently the *Categories*) is taken from him. It comprises not only (logical) speculation, but also all the other disciplines'.

This points to the treatise Περὶ τοῦ καθόλου λόγου ἤτοι τῶν κατηγοριῶν, ascribed to Archytas, which was intended to secure the right of priority of the fundamentals of the teaching of logic for the Pythagorean School and which must have been known to the Arabs from the Commentaries on Aristotle; cf. J. Nolle, *op. cit.* (above p. 385, note 2).

RECENSIONES

R. G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele.* Torino 1940. Società Editrice Internazionale. In-8°, xxviii-284 pp. L. it. 20.—

Je weiter die Forschung in die Literaturen des alten semitischen Orients eindringt, um so mehr werden sich sprachliche Gleichartigkeiten und Ausdrücke, gleiche literarische Gesetze und Formen mit dem Alten Testament herausstellen. Die Entzifferung und Auswertung der Ugarit-Texte hat uns in den letzten Jahren darin wieder ein Stück vorangebracht und stärkeres Interesse für diese Fragen geweckt. Die vorliegende Studie gilt einem kleinen Ausschnitt der akkadischen und biblischen Literatur, nämlich den individuellen Klageliedern und den Hymnen. Der Verfasser, der sich gut in der babylonischen Literatur umgesehen hat, beschränkt sich mit Absicht auf diese beiden Gruppen, weil sie einen beträchtlichen Teil des Psalters ausmachen und dazu noch die meisten Verbindungslinien zu den entsprechenden akkadischen Gattungen aufweisen. So liess sich daran am klarsten Gleichheit und Ungleichheit aufzeigen. Das herangezogene Vergleichsmaterial ist recht umfangreich: für das Akkadische wurden etwa 180 private Klagelieder und 28 Hymnen untersucht, während die alttestamentliche Poesie 39 Stücke der ersten und 24 der zweiten Gruppe bietet. Auf weite Strecken hin hat der Verfasser erstmalig die literarische Struktur der akkadischen Individualklagegesänge untersucht. Im Grunde genommen zeigen sie wenig Abwechslung. Die entsprechende hebräische Gattung weist eine viel reichere Affektskala und grössere Freiheit und Beweglichkeit im Aufbau auf, wobei aber natürlich gewisse wesentliche Teile durchaus feststehen. Als tiefster Unterschied wirkt sich aber die religiöse Auffassung und Haltung in beiden Religionen aus: in der babylonischen ist die Magie vorherrschend, in der israelitischen das Vertrauen auf die Erhörung und der Dank.

Die Hymnen stehen sich formal in beiden Literaturen viel näher, dabei sind die inhaltlichen Unterschiede um so auffälliger. Während die babylonischen Hymnen die mythologischen Heldentaten besingen, begeistert sich der israelitische Dichter an den Grosstaten Jahwes in und für sein Volk, also an der Geschichte und dem Volk.

In einem Anhang kommt der Verfasser dann ausführlich auf die Religiosität in beiden Gruppen zu sprechen, besonders auf das Verhältnis der Magie zur Religion, auf den Sündenbegriff und das Sündenbekenntnis in

beiden Religionen. Dieser Abschnitt ist eigentlich das Kernstück des Buches und gehörte mit mehr Recht in den Hauptteil. Denn selbst bei gleicher literarischer Form macht der aus der religiösen Grundhaltung sich ergebende Unterschied, die Tiefe der Auffassung, schliesslich die Hauptsache aus.

Eingehende Verzeichnisse der der Arbeit zugrunde gelegten akkadischen Texte, der zitierten Bibelstellen und der babylonischen und hebräischen Wörter zeigen den Umfang des Stoffes an, den der Verfasser mit grosser Sorgfalt und Hingabe verarbeitet hat.

Für eine gesonderte Behandlung der sumerischen Gruppen im Unterschied von den akkadischen, so wünschenswert sie auch gewesen wäre, dürfte das sumerische Material noch zu karg und die Übersetzungen auch zu wenig gesichert sein.

Hoffentlich bietet uns der Verfasser, der sich mit dieser gründlichen Erstlingsarbeit sehr gut eingeführt hat, in absehbarer Zeit ähnlich solide Untersuchungen über die anderen literarischen Gruppen.

Der unglaublich billige Preis des Buches wird wohl alle in Erstaunen setzen.

Rom. A. Pohl.

Franz Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen.* Leiden 1939. E. J. Brill. In-8°, xv-307 S., 5 Taf., 1 Karte.

Auf dem Internationalen Orientalisten-Kongress in Rom (1935) wurde als Preisaufgabe der Lidzbarski-Stiftung der Titel des hier zu besprechenden Buches verkündet. Das Preisrichterkollegium, das aus einem Deutschen, einem Engländer, einem Franzosen und einem Nordamerikaner bestand, war sich bald einig, dass die eingelieferte Arbeit den vollen Preis verdiene. Auf dem Kongress in Brüssel (1938) wurde dies Urteil verkündet, und es ergab sich, dass Franz Rosenthal der Verfasser war.

Die Arbeit des Verf. zeugt von einer aussergewöhnlich gründlichen Kenntnis und Belesenheit, von einem sehr verständigen Urteil, von eigener Forschung, die bei schwierigen Problemen die Erklärung zu fördern sucht, und von Pietät gegen den grossen Gelehrten, an dessen Forschertätigkeit hier angeknüpft wird. Wenn Nöldeke dies Buch noch erlebt hätte, so hätte er seine grosse Freude an ihm gehabt. Das Gesamtgebiet der aramäischen Sprachen und Literaturen ist hier behandelt; auch die Geschichte der aramäischen Stämme und Völker

wird besprochen, wo sie für die Sprachen und Literaturen in Betracht kommt. Das Ganze zerfällt in vier Abschnitte: A. Das Altaramäische; B. Das Jungaramäische; C. Das Ostaramäische; D. Zur Forschung über die aramäische Schrift der aramäischen Dialekte. Dann folgen noch ein zusammenfassendes Schlusskapitel, ein bibliographischer Anhang, ein Autorenindex, eine Kartenskizze zur Übersicht über die im Text vorkommenden geographischen Namen aus Vorderasien und Ägypten sowie fünf Schrifttafeln.

Abschnitt A umfasst die ältesten Nachrichten und Urkunden bis zum 8. Jahrh. v. Chr., das Reichsaramäische, die aramäischen Ideogramme in den mitteliranischen Dialekten, das Nabatäische, das Palmyrenische. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht der Gedanke, dass das Altaramäische, wie es ganz besonders durch das Reicharamäische repräsentiert wird, eine Einheit bildet. So sagt denn auch der Verf. (S. 71): " Mit der Erkenntnis der wesentlichen Einheitlichkeit des uns erhaltenen altaram. Sprachmaterials, deren allmähliches Durchdringen hier skizziert wurde, ist der bedeutendste, sogar wohl der einzig wirklich bedeutende Schritt in der sprachlichen Erforschung des Aram. über Nöldeke hinaus getan worden ". Man glaubte früher, dass auch im Altaram. östliche und westliche Dialekte zu unterscheiden seien und dass im Perserreiche das Aram. als Verwaltungssprache nur für dessen westlichen Teil gegolten habe. Nun wissen wir aber durch die Forschungen von J. Markwart und H. H. Schaeder, dass zur Zeit der Achämeniden das Aram. auch im östlichen Teile, dem eigentlichen Iran, als Verwaltungssprache durchgeführt wurde und dass diese Rolle des Aramäischen schon im neubabylonischen Reiche vorbereitet wurde. Bei einer solchen Annahme erklärt sich das eigentümliche Auftreten der aram. Ideogramme im Mittelpersischen am einfachsten; diese Ideogramme sind vom Verf. auch in verständiger Weise erörtert. In neuerer Zeit ist der Versuch gemacht worden, das Pahlavi als eine Mischsprache aus iranischen und aramäischen Elementen hinzustellen, während man doch seit Westergaard und Nöldeke weiss, dass es sich nur um Ideogramme handelt. Der Vergleich mit dem Neupersischen kann hier nicht in Frage kommen; dagegen hat Nyberg das bündigste Argument geliefert mit seiner Bemerkung, man könne wohl *ṭalab–īdan* bilden, aber nicht *uṭlubū–īdan*. Dieser Ansicht schliesst sich der Verf. natürlich auch an. Die Einheitlichkeit des Altaram. kann aber nur für die Schriftsprache gelten. Die gesprochene Sprache wird in alter Zeit ebenso wie in späterer Zeit ihre Dialekte gehabt haben, wenn sie auch vielleicht nicht so sehr

untereinander verschieden waren wie die späteren, bei denen die Absonderung durch die Religionen hinzukam. Es scheint mir, als ob der Verf. die neue Erkenntnis der Einheitlichkeit hie und da etwas zu stark betont hat, so dass er z. B. auch für die spätere Zeit die Bezeichnung "Westaramäisch" ganz fallen lässt.

Abschnitt B zerfällt in die Unterabteilungen: Das Jüdisch-Palästinensische; Das Samaritanische; Das Christlich-Palästinensische; Das Neu-Jungaramäische (d. i. der Dialekt von Maʿlûla, Baḫʿa und Ǧubbʿadîn). Zum Schlusse werden die aramäischen Überreste in den heutigen arab. Dialekten Syriens besprochen.

Abschnitt C enthält: Das Syrische; Das Babylonisch-Talmudische; Das Mandäische; Das Neu-Ostaramäische. Im Kapitel über das Syrische werden am Schlusse die altsyrischen Inschriften, das Problem der syrischen Bibelübersetzung und die Sprache Mânî's gesondert untersucht. Im Kapitel über das Mandäische wird das neuerdings so viel erörterte Problem der Herkunft der Mandäer besprochen. Lidzbarski war bekanntlich für die Herkunft aus dem Westen eingetreten, und seiner Meinung hatten andere sich angeschlossen. Aber Lietzmann's Nachweis der Abhängigkeit des mandäischen Taufrituals von dem nestorianischen (s. hier S. 241) entschied die Frage endgültig dahin, dass die mandäische Sekte doch ihren Ursprung im Osten gehabt hat. Dafür entscheidet sich denn auch der Verf.

Aus dieser Übersicht ergibt sich, eine wie reich besetzte Tafel der Verf. uns bietet; man kann seine Arbeit auch eine bis ins Einzelne gehende vortreffliche Geschichte der aramäischen Philologie im 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts nennen. Ich habe nur wenige Punkte hervorgehoben; für alles Übrige muss auf das Buch selbst verwiesen werden. Doch möchte ich hier noch einige Bemerkungen hinzufügen, die zum grossen Teile die Ausführungen des Verf. bestätigen.

S. 32, Anm. 4: Es freute mich, zu sehen, dass der Verf. bei der von mir herausgegebenen lydisch-aramäischen Bilinguis den Versuch Kahle's, in der aram. Inschrift einen sprachlich einwandfreien Text zu sehen, als "wohl kaum Erfolg versprechend" bezeichnet. Lidzbarski und ich waren uns darüber einig, dass der unbekannte lydische Text fast leichter zu verstehen sei als der im bekannten Aram. abgefasste Teil. — S. 61, Anm. 1: Dass Stoffe, die aus älterer Zeit stammen, in späterer Sprache überliefert werden können, ist sehr verständlich. Ich erinnere hier nur an die neuere Poesie der Tigrē-Stämme, in der wirklich "alter Wein in neue Schläuche gegossen ist". — S. 112, Anm. 2: Der Verf. verweist darauf, dass Goethe's "Faust II" vollendet wurde, als sein Autor 82 Jahre alt war. Dazu möchte ich noch

daran erinnern, dass der Begründer der abessin. Philologie, Hiob Ludolf, die meisten seiner Werke zwischen seinem 70. und 80. Lebensjahre veröffentlichte. — S. 110-114: Bei der Erörterung der aram. Ursprache der Evangelien hätte auch das Buch von F. von Edelsheim, *Das Evangelion nach Markos,* erwähnt werden können, mit dessen Schallanalyse ich allerdings nicht einverstanden bin. — S. 139: Hier möchte ich auf meine ausführliche Besprechung von Kahle's Dissertation *Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuchtargum* verweisen (*Theolog. Lit.-Zeitung,* 1899, Nr. 6); ich habe darin mich kurz geäussert zum Problem der Entwickelung des samar. Dialektes und seines Verhältnisses zum Hebräischen. — S. 169: Zur Bedeutung der *Phonogramme im neuaramäischen Dialekt von Malula* des leider so früh verstorbenen G. Bergsträsser vgl. auch meine Besprechung in der *Deutschen Lit.-Zeitung,* 1933, H. 43. — S. 188: Die etymologischen Hinweise in der 2. Auflage von Brockelmann's *Lexicon Syriacum* sind allen Forschern auf dem Gebiete der semitischen Sprachen willkommen und werden dankbar anerkannt. Aber wenn der Verf. sagt, es sei "das einzige den heutigen Kenntnissen annähernd entsprechende umfassende Orientierungsmittel für etymologische Untersuchung. das in der semit. Sprachwissenschaft überhaupt existiert", so darf man doch nicht vergessen, dass auch die neueren Herausgeber von Gesenius' Hebräischem Wörterbuch nach Kräften in ähnlicher Weise gearbeitet haben. Dillmann's *Lexicon Linguae Aethiopicae* enthält neben vielen unsicheren und unrichtigen Etymologien viele guten etymologischen Hinweise und Conti Rossini's *Glossarium* zu seiner *Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica* berücksichtigt die Etymologien, soweit sie für die Wörter seiner Texte in Betracht kommen. — S. 194: Der Verf. urteilt in einer mir sehr einleuchtenden Weise über die neueren Arbeiten zur syrischen Metrik. Zum Vergleich könnte auch meine *Galla-Verskunst* (Tübingen 1925) angeführt werden sowie die dort S. 51 gegebene Bemerkung über das metrische Original des Vaterunsers. — S. 195, Anm. 4 und S. 197, Anm. 1: Zu meinen von Pognon abweichenden Lesungen verweise ich auf den Appendix zu meinen *Syriac Inscriptions* (*Publ. of the Princeton University Archaeol. Expeditions to Syria in 1904-5 and 1909,* Div. IV, Section B). — S. 196, Anm. 5: Zur Trilinguis von Zebed gab ich einige Bemerkungen in der *Rivista degli Studi Orientali,* Vol. IV, S. 196-198. — S. 197, Anm. 6: Ein paar neue syrische Inschriften wurden von Jalabert und Mouterde veröffentlicht in ihren *Inscriptions grecques et latines,* Tome II, 1939: dies Buch konnte dem Verf. noch nicht bekannt sein. — S. 199, Z. 2-3: Der Verf. sagt, Ḫirbet Ḥassan (l. Ḥasan) sei ein paar Meter nordwestlich von Dêhes (l. Dêḥes) gelegen. Gemeint sind natürlich Kilometer; die Entfernung zwischen Khirbit Ḥasan und Dêḥes beträgt nicht ganz zwei Kilometer in der Luftlinie. — S. 202: Das vom Verf. in Z. 11-15 gegen Baumstark angeführte Argument ist sehr beweiskräftig. — S. 237, Z. 3: Über die Bedeutung von Lidzbarski's Übersetzung des Ginza schrieb ich (*Deutsche Lit.-Zeitung,* 1926, Sp. 1929), es sei eins der wichtigsten Bücher auf dem Gebiete der orientalischen Philologie, die in den letzten Jahren veröffentlicht seien. Meine damals ausgesprochene Übereinstimmung mit der Ansicht Lidzbarski's über den westlichen Ursprung der Mandäer muss ich nach dem oben Gesagten jetzt zurücknehmen. — S. 245: Zum כ in כושטא vgl. auch den häufigen safäitischen Namen כסמ,

griechisch Χασετος. — S. 268: Zu Siegel's Buch über den neuaramäischen Dialekt des Tûr Abdîn habe ich in der *Oriental. Lit.-Zeitung*, 1926, Nr. 11/12 ausführliche Bemerkungen veröffentlicht. — S. 274: Zur Entwickelung der aramäischen Schrift in den letzten Jahrhunderten vor Chr. wäre auch auf die berühmte Inschrift von 'Arâq il-Emîr zu verweisen. — S. 299 oben: Die von H. Ingholt in Ḥamā entdeckten aram. Graffiti sind jetzt veröffentlicht in seinem *Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Hama en Syrie*, S. 115-117. — S. 301 unten: Die neueste Veröffentlichung palmyrenischer Inschriften von H. Ingholt ist vor Kurzem erschienen: *Inscriptions and Sculptures from Palmyra* II, Berytus 1940.

Das einzige, was ich an dem so wertvollen Buche des Verf. auszusetzen hätte, ist der häufig sehr schwerfällige Stil und eingeschachtelte Satzbau. Perioden von 10-12 Druckzeilen sind nicht selten; ich habe sogar bis zu 17 Druckzeilen gezählt, und solche Sätze muss man zweimal lesen, ehe man sie ganz versteht.

Der bibliographische Anhang enthält zuerst einen Nachtrag zu dem Verzeichnis der Schriften Theodor Nöldeke's, — das sind 80 Schriften, die nach 1906 erschienen sind —, dann eine Bibliographie zum Altaramäischen, zum Nabatäischen und zum Palmyrenischen. Die fünf Schrifttafeln sind betitelt: 1. Altaramäisch; 2. Reichsaramäische Inschriften; 3. Reichsaramäische Dokumente auf weichem Beschreibstoff; 4. Ostraka; 5. Zahlzeichen. Diese Beigaben sind dem Leser natürlich sehr willkommen.

Dem Verf. und dem altbekannten Verlag E. J. Brill, der unter der rührigen Leitung seines Direktors Th. Folkers sich um die Kunde des Morgenlandes sehr verdient macht, gebührt der aufrichtige Dank der Wissenschaft.

Tübingen. E. Littmann.

S. Passarge, *Die Urlandschaft Ägyptens und die Lokalisierung der Wiege der altägyptischen Kultur* (= *Nova Acta Leopoldina.* Abhandlungen der kaiserlischen Leopoldinisch-Carolinisch Deutschen Akademie der Naturforscher, hrsg. v. E. Abderhalden. NF, Bd. 9, Nr. 58) Halle 1940. Deutsche Akademie der Naturforscher. In-8°, 78 S. RM. 7.50.

Die Ägyptologie begrüsst dankbar jeden Beitrag einer Wissenschaft, deren Methoden und Ergebnisse letztlich am Rand des Fachwissens stehen

und anders leicht halbverwertet blieben. Der Vf. orientierte sich zudem anerkennenswert zuerst in rein ägyptologischen Fragen und brachte unter Berücksichtigung der Mittestellung seines Themas und Leserkreises die Geographie und Ägyptologie in gleich allgemeiner Weise zur Sprache (1).

P. betont in vorliegendem Buch die Sonderstellung Ägyptens als Stromschöpfung zwischen zwei verschiedenartigen Wüsten. Wichtig erscheint dabei die Gegenüberstellung von libyscher (flach, regen- aber nicht verkehrsarm, sesshafte Hirten) und arabischer Wüste (gebirgig, beregnet, Wadibildung mit Dauerflora, Nomaden), ferner die Zugänglichkeit des Deltas für Herden und Krieger, endlich die Erwähnung des Assiut-Einschnitts, der das langgezogene Tal klimatisch, sprachlich (Dialekt) und politisch (immer wieder) zerlegt (2).

Geologisch entsprachen den diluvialen Eiszeiten hier Regen- bzw. Trockenperioden. Aber erst die letzte Eiszeit führte zum Norddurchbruch der abessinisch-äquatorialen Flüsse (Sudannil). Es folgten sich "Sebilaufschüttung" (bis 10 m Schlamm; Benennung nach Sebil bei Assuan), "Sebil-Ausräumung", in der sich der Fluss tief in die Talsohle grub, und im Neolithikum eine zweite Aufschwemmungsperiode ("Edfu-Phase" nach dem daraus wieder ausgegrabenen Tempel von Edfu). Die heutige Absperrung des Nilschlammes durch den Staudamm von Assuan leitet eine "Assuan-Periode" ein. Das Stromtal bildete während der Eiszeiten (Regenzeiten) ein Sumpf- und Seengebiet, durchsetzt von Aufschüttungen, Dämmen und Inseln mit Waldbestand. Die Steppe beiderseits litt noch nicht unter Trockenheit; vielmehr hielt sich Busch, Wald, Flora und Salzsteppe unter dem Einfluss der nordischen Kaltwelt bis zum Zurückweichen des Inlandeises im Norden (5000 v. Chr. nach de Geer). Um diese Zeit begann das Neolithikum (3), das, wie noch AR-Bilder bezeugen, reiche Jagdgründe kannte. Erst allmählich schufen Trockenheit und Raubbau heutige Verhältnisse (4).

P. lehnt es ab, nur Jäger und Fischer im Niltal zu erwarten, während der Bauer mit seinem Weidevieh am Rand und in Wadieingängen um seine Regenfelder bemüht gewesen sei. Ähnliche Zustände im heutigen Tauchesumpfland (Kalahari) oder am Tsadsee sprächen dagegen. Inseln und

(1) Versuche einer Schilderung vorgeschichtlicher klimatischer und landschaftlicher Verhältnisse liegen eigentlich nur vor bei Newberry, *Ägypten als Feld anthropologischer Forschung*; dazu etwas bei Erman-Ranke, *Ägypten*.

(2) S. 11-17 werden Überschwemmung, Bestandteile des Nilschlamms, Methode, Verfall und Ausbau der Bewässerung und Bebauung behandelt.

(3) P. wendet sich gegen Scharff's Ansatz der Merimde-Faijum-Tasa-Kulturen um 4000 und will aus klimatisch-eiszeitlichen Gründen bis 8000 heraufgehen (S. 18, A. 3 und S. 54, wo auf S. 18 — nicht 2 — verwiesen wird). Das ungeklärte Verhältnis der Tasakultur zum europäischen Neolithikum erschwert eine Stellungnahme besonders, jedoch wird man bis 5000 als Anfang der neol. Gruppen zurückgehen müssen.

(4) Dagegen wird man den Hyksoseinfall nicht als Folge der verschärften Austrocknung in Arabien-Syrien ansehen können, sondern in erster Linie als Teilerscheinung der allgemeinen Nordsüdbewegung nach 2000.

Trockenstreifen zwischen den Teilarmen und Altwassern des Nil eigneten sich gerade für Viehhaltung und ev. Schweinezucht (bisher steht nur Wildschweinjagd fest). Freilich galt es ständig wieder vor der Überschwemmung aus dem Flussgebiet zurückzuweichen, wo teiljährlich nur die früheren Lebensformen, Fischer und Jäger, weiterbestanden. Jedenfalls beschränkte sich der Hirt-Bauer nicht auf Steppe und Talrand und bestimmt siedelte er zwischen den Deltaarmen. Das ergibt sich rein deduktiv ebenso wie das Vorherrschen von Kleinviehzucht im Osten: sie entsprach dortigen trockeneren Bedingungen, Mangel an Busch und Sumpfland.

Tatsächlich bestätigt die Archäologie die Ergebnisse einer geographisch-klimatischen Betrachtung. Schafzucht der Semiten im Ostdelta steht einer Rinderkultur im westlichen Teil gegenüber, entsprechend dem beidseitigen Hinterland, Südpalästina-Sinai bzw. dem libysch-hamitischen Afrika. Da zudem der Strom lange ein schwieriges Hindernis bilden musste, besonders für Herden, blieb sicherlich auch ein völkischer Gegensatz bis nahe an die geschichtliche Zeit (1).

Ackerbau (Viehzucht) und künstliche Bewässerung bildeten offenbar die Grundlagen zum eigentlichen Kulturanstieg in Ägypten. Nun beeinträchtigte zweifellos die Talteilung durch den Strom in Oberägypten die Bildung staatlicher Grossgemeinschaften; die tiefe Flusslage stand auch der Bewässerung im Wege. Zahllose, schützende Deltaarme in flachem Gelände, dazu hoher Grundwasserstand regten dagegen in Unterägypten geradezu zur künstlichen Nachhilfe an. Berücksichtigt man über diese Gesichtspunkte des Vf. hinaus die grössere Gefährdung des Deltas auf beiden Seiten, die zur Wehr und schöpferischen Sicherung verpflichtete, ferner stärkere äussere Anregung an dieser Völkerbrücke durch Zuwanderer wie Feinde, dann wird man dem Norden vor dem Süden Wahrscheinlichkeit zusprechen. Schrift und Niljahr(kalender) aus Wasserstandsanzeigen, Gemeinschaftsarbeit zur künstlichen Bewässerung, kurz die Anzeichen des Aufstiegs scheinen von dort zu stammen. Oberägypten bot dagegen nicht, wie Kees und v. Bissing annehmen, genügend Raum noch dazu im gleichen Masse die Bodenbedingungen (2).

(1) S. 48 und A. 2 wird auf Schilfbündelflösse gewiesen. Die Verbindung des Wortes *šḫn* = ' Schilfbündelfloss ' mit *šḫn* ' umfassen, suchen ' erklärt sich aber schwerlich aus einer äusserlichen Verwendung von Flössen ähnlich dem Determinativ zur Besuchsüberfahrt. Besuche fanden kaum in erster Linie über den Strom statt, um nun Besuch = Überfahrt zu benennen. Eher liegt eine gemeinsame Urbedeutung der Stämme zugrunde, etwa ' vereinigen, verbinden, umschliessen '. Dann erklärt sich auch ungezwungen die ausgedehnte Verwendung des Determinativs und die Bedeutung von *šḫn* = ' sich ereignen ' (lat. con-tingit), *šḫn* = ' teilhaftig machen ', *šḫn-Wr* als Name eines Gottes, ' der Wr (Atum) besucht, sich vereint ', *šḫn-ḥm* und *šḫn-ỉḫ* (vgl. Spiegel, *Ä. Z.* 75, 118 f).

(2) Amrah-Gerzeh als Mittelpunkte dort weisen nur 25 bzw. 7 km Talbreite auf, gespalten durch das Flussbett; auf den Gedanken des Fluchtgebiets legt wohl P. zu grossen Wert.

So weisen alle Momente auf das Delta und hier gerade auf den Westen, Damanhur und den Horusgau, wie es die Archäologie lange bereits annahm (1). Als Bestärkung in dieser Annahme erscheint erfreulicherweise das geographische Forschungsergebnis. Sein Wert liegt somit in der Stützung der Deltatheorien, die nunmehr als weitgehend gesichert erscheinen. Zahlreiche interessante und anregende Einzelbemerkungen des Vf. verbietet der Raum zu erwähnen und zu diskutieren (2).

München. H. Stock.

Philip K. Hitti, Nabih Amin Faris, Butrus ʿAbd-al-Malik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library* (= *Princeton Oriental Texts,* V) Princeton 1938. Princeton University Press. In 4°, xii-668-xxiii-10-iv pp.

La collection Robert Garrett, déposée à la bibliothèque de l'Université de Princeton, compte aujourd'hui 2225 manuscrits arabes, comprenant plus de 4500 ouvrages. Elle a été acquise graduellement. Le fonds principal se constitue par 1171 manuscrits provenant de Médine et qui appartenaient autrefois à la Maison Brill à Leyde: M. Th. Houtsma en avait donné, dès 1889, une description concise (3). Un autre groupe de manuscrits, comprenant 355 numéros et provenant de la même source, a été acquis en 1904 et décrit brièvement par M. E. Littmann (4). 420 manuscrits, appartenant à Murād Bey Barūdī de Beyrouth, ont été achetés en 1925, et deux autres groupes moins importants ont été acquis vers la même époque. Les rares manuscrits turcs et persans de la collection ont été catalogués par M. N. Martinovitch (5).

(1) Eine Untersuchung der Falkenart, der das Totem des Horusgaues entnommen wurde, blieb leider im Ganzen ergebnislos.

(2) Einige ungünstige Druckfehler sind zu beklagen; besonders störend wirkt auf der Karte S. 49, Abb. 9, Wadi esch-Schen statt W. esch-Schech oder auch Abu Calib anstatt Ghalib.

(3) *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs appartenant à la Maison E. J. Brill à Leyden,* Leyden 1889.

(4) *A List of Arabic Manuscripts in Princeton University Library,* Princeton-Leipzig 1904.

(5) *A Catalogue of Turkish and Persian Manuscripts belonging to Robert Garrett and deposited in the Princeton University Library,* Princeton

Le présent catalogue, dû aux efforts conjoints de trois savants libanais résidant en Amérique, donne une description complète et exhaustive des manuscrits arabes de la collection. Les auteurs ont pris pour modèle les meilleurs catalogues de manuscrits orientaux et ont fait un effort remarquable pour mettre en valeur tous les trésors de la collection. On n'a qu'à comparer leurs articles avec ceux de Houtsma et Littmann pour se rendre compte du grand travail accompli. De chaque ouvrage ils donnent le titre exact en arabe et en traduction anglaise, établissent la date de son auteur et citent l'incipit et le colophon, en indiquant la date de la copie et le nom du copiste. De plus, ils déterminent les mesures exactes et le genre de papier du manuscrit, et donnent enfin une brève caractéristique de l'ouvrage avec quelques indications bibliographiques et références à d'autres manuscrits ou à des éditions. Le *Supplément* de Brockelmann, *GAL* n'a pas encore été utilisé, ce qui rend périmées quelques-unes des indications bibliographiques. Les ouvrages sont classés par sujets, et à l'intérieur de chaque groupe, l'ordre chronologique a été suivi autant que possible. Les index arabes et anglais des noms d'auteurs et des titres d'ouvrages sont très utiles. On regrettra l'absence d'une table de concordance de la numérotation adoptée par les éditeurs avec celle des différents fonds dont se compose la collection, notamment avec celle des fonds catalogués jadis par Houtsma et Littmann. La présentation typographique fait honneur à l'American Press de Beyrouth.

Vu que les manuscrits catalogués par Houtsma et Littmann figurent déjà dans le *Supplément* de Brockelmann, nous nous contentons de relever ici quelques ouvrages dignes d'attention qui ont été acquis après 1904 et sont mentionnés pour la première fois dans le présent catalogue.

Le nº 1075 contient la traduction par Ḥunain ibn Isḥāq de 9 traités de Galien, à savoir 1) *k. al-ṣinā'a al-ṣaġīra* (τέχνη ἰατρική); 2) *k. al-buḥrān* (περὶ κρίσεων); 3) *k. aṣnāf al-ḥummayāt* (π. διαφορᾶς πυρετῶν); 4) *k. ḥīlat al-bur'* (θεραπευτική μέθοδος); 5) *tadbīr al-aṣiḥḥā'* (τέχνη ὑγιεινή); 6) *firaq al-aṭibbā'* (περὶ αἱρέσεων); 7) *k. al-nabḍ ila Ṭūṭrun* (π. σφυγμῶν τοῖς εἰσαγομένοις); 8) *šifā' al-amrāḍ ila Uġlūqun* (θεραπευτικὰ πρὸς Γλαύκον); 9) *k. al-usṭuqsāt 'ala ra'y Buqrāt* (περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην στοιχείων). Il s'agit là

1926. — Nous venons d'apprendre qu'un nouveau catalogue, comprenant aussi les manuscrits indiens, a été publié récemment par MM. Mohammad E. Moghadam et Yahya Armajani, sous la direction de M. Philip K. Hitti: *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Persian, Turkish and Indic Manuscripts*, Princeton 1939.

d'un manuscrit incomplet des *Summaria Alexandrinorum*, qui comprennent en tout 16 ouvrages de Galien. Les manuscrits de la traduction arabe des *ǧawāmiʿ al-Iskandarāniyyīn*, conservés à Istanbul, ont été dernièrement décrits par H. Ritter et R. Walzer (1). Le grand intérêt du présent manuscrit consiste dans le fait que la majeure partie (à l'exception du début) en a été copiée à une date fort ancienne, voire en 572 H.

Un autre manuscrit ancien de la collection (daté 681 H.) est le n° 1076 contenant les Aphorismes médicaux (*al-fuṣūl fi'l-ṭibb*) de Rāzī. Appartenant au fonds Barūdī, il est probablement identique à celui qui, d'après Br. *Suppl.* I 419, avait existé à Beyrouth et était perdu pendant la grande guerre. Outre le manuscrit Aya Sofia 3724,2° (qui paraît pourtant incomplet) signalé par Brockelmann, notons encore les mss. Taymūr, *ṭibb* 177 et Talʿat, *ṭibb* 524,2°, les deux étant maintenant conservés à la Bibliothèque Égyptienne. On ne peut donc pas dire — malgré ce qu'on lit dans l'introduction du catalogue — que le ms. Princeton est unique.

Parmi les manuscrits médicaux, signalons aussi (Suppl. n° 1) un exemplaire complet du *Kāmil al-ṣināʿa* de Majūsī, copié en 586 H. à Ḥarrān.

Le n° 930, *ḫulāṣat al-taʿbīr* d'Ibn Sīnā, paraît unique ; de même le n° 828, *k. daqāʾiq al-ḥaqāʾiq* de Sayf al-dīn Abu'l-Ḥasan ʿAlī b. abī ʾAlī al-Āmidī, contenant la partie logique d'une encyclopédie philosophique (cf. aussi Br. *Suppl.* I 678). Le n° 1984 est un nouveau manuscrit de l'*Introduction à l'art musical* par Fārābī ; d'après les auteurs du catalogue, le texte serait partiellement différent de celui qui est à la base de la traduction française du Baron d'Erlanger.

Le n° 2193 contient un traité inconnu de Faḫr al-dīn Rāzī (*al-waṣf al-ḏamīm fī fiʿl al-laʾīm*) (2) ; le n° 1055, un nouvel exemplaire du *taḥrīr* de la *Sphérique* de Ménélaüs par Ṭūsī (cf. Br. *Suppl.* I 929) ; le n° 2042, un fragment du *k. īḍāḥ al-waqf waʾl-ibtidāʾ* de Anbārī (*ib.* I 182) ; les n°s 1612-1619, des écrits druzes, et le Suppl. n° 10, un nouvel exemplaire du premier volume des *Aḫbār al-zamān* de Masʿūdī. Le n° 702, *ʿarf al-zahrāt fī tafsīr al-kalimāt* d'Ibn Ṭūlūn, une biographie de savants damascènes, manque dans Br. *Suppl.* II 494 et paraît être unique ; de même le n° 2195, *k. al-raʾy al-ṣāʾib fī iṯbāt mā lā budda minhu liʾl-kātib* d'un certain Nāṣir al-dīn al-Kināni. Le n° 1703 contenant le 4e volume de *al-taḏkira la-muʿaẓẓamiyya fiʾl-aḥkām al-šarʿiyya*, encyclopédie de droit ḥanéfite (copié en 624 H.), est l'exemplaire personnel du Sultan ayyūbite al-Malik al-Muʿaẓẓam Šaraf al-dīn ʿĪsā de Damas (615-624 H.), à qui l'ouvrage était dédié. Les n°s 1139-1142 sont des fragments de Qor'ān en écriture kūfī et datant du IIe siècle de l'Hégire. Un autre fragment du Qor'ān (n° 1146) contient une variante intéressante.

(1) *Arabische Übersetzungen griechischer Ärzte in Stambuler Bibliotheken*, dans *Sitz.-ber. d. Preuss. Akad. d. Wiss.*, Phil.-hist. Kl., 1934, p. 820 (22) ss. Cf. aussi M. Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdād*, *ibid.*, 1930, p. 394 ss.

(2) De contenu autobiographique ? Cf. *Les « Controverses » de Fakhr al-Dīn Rāzī*, dans *Bull. de l'Inst. d'Égypte*, XIX (1937) 187-214.

Quelques petites erreurs se sont glissées dans les notices bibliographiques et dans la transcription des mots arabes. Je ne connais pas une édition du *Dīwān* d'Ibn al-Rūmī imprimé aux Indes (n° 9). Au lieu de *al-Manāwī* (n° 1113) lire *al-Munāwī*; au lieu de *al-Aqsarānī* (n° 1130) lire *al-Aqsarā'ī*. Pour *Katikhda* (n. 927) il faut lire *Katkhudā*, et dans le n° 1137, il faut corriger احدا (*iḥda*) en أحد (*aḥad*). Pour le *k. mawḍū'āt al-'ulūm* (n° 1130) de Mulla Luṭfī, cf. maintenant Abdulhak Adnan, *La science chez les Turcs ottomans*, Paris 1939, p. 44 ; pour la date de Muḥammad b. Yūsuf al-Harawī (n° 1122) voir Br. *Suppl.* II 592. Quant au médecin Šaraf al-Dīn Mūsā b. Ibrāhīm, dont la collection Garrett possède un autographe (n° 1115 = Brill-Houtsma, 574), sa date, inconnue jusqu'à présent (1), peut être établie grâce à un autre autographe du même auteur, conservé dans la collection Taymūr (*ḥikma* 117) et daté de l'an 936 H. (2).

Le Caire. P. Kraus.

Fernand Grenard, *Grandeur et décadence de l'Asie. L'avènement de l'Europe* (= *Collection A. Collin*, 227). Paris 1939. A. Collin. In-8°, 224 pp.

L'histoire de l'Asie traitée dans ce petit volume se ramène aux destinées de l'empire ottoman, le seul des empires asiatiques qui ait eu avec l'Europe « des relations étroites et directes qui donnent par elles-mêmes la mesure du rapport des forces » (p. 135). Une quarantaine de pages seulement sont réservées à l'Iran, l'Inde, la Chine et le Japon. Ajoutons qu'une large portion de l'exposé nous retient en deçà des frontières de l'Europe. Bref, c'est du point de vue européen que M. Grenard retrace les vicissitudes du vieux continent.

Le titre, « Grandeur et décadence » — une reminiscence de Montesquieu —, annonce un genre historique intentionnellement apparenté à la

(1) Cf. aussi Br. *Suppl.* II 1031, n° 44, parmi les auteurs d'âge incertain. — [Signalons entre parenthèses une erreur qu'on lit dans ce même appendice du *Supplément* de Brockelmann, *ib.* n° 42 : Mūsā b. 'Abdallāh al-Isrā'īlī, auteur d'une *maqāla fi'l-sumūm*, n'est point un auteur inconnu, mais personne d'autre que Maimonide (au lieu de 'Abdallāh du ms. Mosul 237, 10, il faut lire 'Ubaidallāh). Sous le titre *risāla fī daf' al-sumūm*, la toxicologie de Maimonide se trouve encore *ap.* Taimūr, *ṭibb* 458 et Aya Sofya, 363°, f. 12a-28a (cf. H. Ritter, J. Ruska et autres, *Orientalische Steinbücher und persische Fayencetechnik*, dans *Istanbuler Mitteilungen* 3, Istanbul 1935, p. 6 infra). Chez Brockelmann, *Suppl.* I 894 *s. v.* Ibn Maimūn, il manque toute référence à cet ouvrage, ainsi qu'à la traduction française, publiée par I.-M. Rabbinowicz, *Maimonide, traité des poisons*, 2e éd., Paris 1935].

(2) Pour de plus amples détails au sujet de ce manuscrit, cf. mon *Plotin chez les Arabes* (sous presse).

littérature philosophico-historique du XVIIIe siècle. L'auteur nous fait au reste incidemment sa profession de foi d'historien : « L'histoire, dit-il, est une série de miracles que l'habitude et la paresse d'esprit font paraître communs et naturels. Il incombe à l'historien de ranimer le sentiment de l'étrangeté et de l'inattendu des phénomènes et de montrer que néanmoins ils sont susceptibles d'une explication rationnelle » (p 38). M. Grenard excelle en cet art ; et près de cinquante années de contact avec les questions de Haute Asie donnent aux pénétrantes observations du diplomate et de l'explorateur une autorité peu ordinaire.

On regrettera d'autant plus que la verve littéraire amène parfois l'écrivain à se départir, comme par distraction, de la prosaïque objectivité. Mais qui voudra ne pas trop chicaner sur les termes sera charmé de retrouver ici la manière impressionniste du biographe de Baber et de Gengis Khan.

Rome. M. Ledrus.